بابک احمدی

کار روشنفکری



کار روشنفکری



بابک احمدی

کار روشنفکری



نشر مرکز

کار روشنفکری
بابک احمدی
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۸۴، شماره‌ی نشر ۷۹۲
چاپ دوم ۱۳۸۵، ۱۷۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ
شابک: ۹-۸۶۸-۳۰۵-۹۶۴

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵   تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲   فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
E-mail:info@nashr-e-markaz.com

احمدی، بابک، ۱۳۲۷ -
کار روشنفکری / بابک احمدی. - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۴.
۲۳۱ ص. - (نشرمرکز، شماره‌ی نشر ۷۹۲)   ISBN: 964-305-868-9
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. روشنگری، ۲. تجدد. ۳. روشنفکران. الف. عنوان.
۲ک ۳الف / B ۸۰۲   ۱۹۰/۹۰۳۳
کتابخانه ملی ایران   ۸۴-۲۵۷۶۵م

فهرست

پیش‌گفتار

پرسش اصلی رساله‌ی حاضر این است: کجا کار فکری افراد تبدیل به کار روشن‌فکری می‌شود؟

کار فکری را می‌توان از دو راه بررسی کرد: ۱) با استفاده از روش‌های روان‌شناسی، علوم زیستی و به ویژه عصب‌شناسی که هدف‌اش شناخت نحوه‌ی عمل‌کرد مغز انسان است، و در این مورد بررسی‌های بینارشته‌ای مدام نقش مهم‌تر و مفیدتری یافته‌اند. تاکنون بیش‌تر دستاوردهای این مسیر ناشی از دقت به کارهای فکری یک فرد بوده‌اند، اما به تازگی کار فکری به عنوان موضوع پژوهش رانه‌ها و رابطه‌های اجتماعی نیز مطرح شده، و به طور خاص روان‌شناسان و روان‌کاوان به این جنبه توجه کرده‌اند؛ ۲) با دقت به تعامل کارهای فکری افراد، و کارکردها و نتایج اجتماعی آن‌ها که ما را در گستره‌ی انواع گفتمان‌های مطرح در قلمرو فلسفه و علوم اجتماعی قرار می‌دهد.

بررسی کار روشن‌فکری از راه نخست ممکن نیست، مگر در حالتی خاص و استثنایی که بخواهیم انگیزه‌ی روانی شخصی را دریابیم که کاری روشن‌فکرانه انجام داده است. حتی اگر در نگاه نخست دستاوردهای کار

روشن‌فکری هم‌چون نتایج فعالیت‌های عملی و فکری یک فرد به نظر بیایند، سرانجام دانسته خواهد شد که این‌ها اموری فرهنگی و جمعی هستند، و در حوزه‌ی علوم اجتماعی مدرن و فلسفه (و به طور معمول به دنبال ارائه‌ی تعریفی خاص از «روشن‌فکر») مطرح می‌شوند، و ما هم ناچاریم که در همین قلمروها در پی شناخت‌شان برآییم.

تاکنون فیلسوفان، تاریخ‌نگاران و دانش‌مندان علوم اجتماعی به «مساله‌ی روشن‌فکری» از زاویه‌های گوناگونی پرداخته‌اند، اما تا جایی که می‌دانم هنوز کسی به این پرسش که «کجا کار فکری افراد تبدیل به کار روشن‌فکری می‌شود؟» دقت نکرده است. این پرسش را می‌توان به شکلی دیگر نیز مطرح کرد: «آیا می‌توان ملاکی یافت که به یاری آن کار روشن‌فکری را با دقت تعریف و مشخص کرد؟». من متوجه شده‌ام که برای فراهم آوردن پاسخ قانع‌کننده‌ای به این گونه پرسش‌ها تعریف‌های ذات‌باورانه‌ای که تاکنون از «روشن‌فکر» و «روشن‌فکری» ارائه شده‌اند راه‌گشا نیستند، و حتی در مواردی مشکل‌ها و بدفهمی‌های فراوان هم به بار می‌آورند. به نظرم، هرگاه نکته‌ی اصلی یعنی گستره و حدود کار روشن‌فکری شناخته و دقیق شود پاسخ گفتن به مسائل ناشی از تعریف‌های ذات‌باورانه از روشن‌فکر نیز آسان خواهد شد.

فصل نخست این رساله در توضیح این نکته که مباحث استوار به تعریف‌های ذات‌باورانه از «روشن‌فکر»، و نظریه‌ها و بحث‌هایی که بر پایه‌ی درکی عینی‌گرایانه از «روشن‌فکری» پدید آمده‌اند، کارآمد نیستند، منش نقادانه و نفی‌کننده دارد. در این فصل به توضیح برخی از مهم‌ترین مباحث، تعریف‌ها و نظریه‌هایی که در سده‌ی گذشته درباره‌ی «روشن‌فکری» مطرح شده‌اند، پرداخته‌ام. البته با توجه به حجم محدود رساله ناگزیر از تحلیل جزییات چشم پوشیده‌ام، و فقط کوشیده‌ام تا ثابت

کنم که هر چند فعالیت پژوهش‌گرانی که به یاری روش‌های رایج در تاریخ عقاید به تحقیق پرداخته‌اند از جنبه‌هایی مفید بوده، اما آنان به مساله‌ی مرکزی و اصلی توجه نکرده‌اند، و از آن‌جا که نتوانسته‌اند این نکته را روشن کنند که کجا و چگونه کار روشن‌فکری آغاز می‌شود، برای مسائلی هم که در جریان کارشان پیش آمده پاسخ‌های دقیق، روشن و بامعنایی فراهم نیاورده‌اند. شماری از آن مسائل چنین‌اند: آیا «روشن‌فکری» کرداری فردی است یا جمعی؟ آیا پدیداری است متعلق به زمانه‌ای معیین (برای مثال دستاورد مدرنیته است) یا به هر گونه فعالیت نظام‌مند نظری یا فرهنگی در دوره‌های تاریخی مختلف مربوط می‌شود؟ اگر تاریخی باشد، آیا خاص (یعنی خوانا با مشخصه‌های اجتماعی و فرهنگی ویژه هر جامعه) است، یا بنیادی یکه دارد که به شکل‌های گوناگون (با دامنه‌ی تفاوت‌های محدود و قابل تشخیص) ظاهر می‌شود؟ آیا می‌توان با اطمینان گفت که «روشن‌فکران» یک لایه‌ی تعریف‌شده‌ی اجتماعی هستند؟ آیا می‌توان از «تاریخِ روشن‌فکری» یاد کرد؟

در فصل نخست بارها لفظ «روشن‌فکر» را به معنای مورد نظر دیگران به کار برده‌ام بدون این که معنای مورد قبول خودم از کار روشن‌فکری را توضیح داده باشم. به گمان من اصطلاح «روشن‌فکر» مبهم و مساله‌ساز است، و در خیلی از موارد به شکلی مجازی و استعاری به کار می‌رود، و دقیق نیست. پیش از تعریف «روشن‌فکر» باید گستره و حدود «کار روشن‌فکری» به عنوان کردار فکری خاص و مشخص افراد دانسته و به گونه‌ای نظری تبیین شده باشد. حتی در این صورت هم کافی نیست که بگوییم: «روشن‌فکر کسی است که کاری یا کارهایی روشن‌فکرانه انجام می‌دهد»، زیرا روشن‌فکر خواندن کسی به دلیل یک یا چند کار روشن‌فکرانه‌ی معیین، مشخص و خاص که انجام داده، می‌تواند موجب

بدفهمی در ارزیابی کارهای فکری قبلی و بعدی‌اش شود. بارها شنیده‌ایم که می‌گویند فلان «روشن‌فکر» در فلان نوشته، کنش یا موضع‌گیری‌اش «به روشن‌فکری خیانت کرده است»، یا حکم‌ها و دستورهایی کلی می‌دهند که «روشن‌فکران» باید چنین و چنان باشند. اگر به جای این که «روشن‌فکری» را به عنوان ماهیت فرد مطرح کنیم، بکوشیم تا به ادراکی بیش و کم دقیق و قانع‌کننده از فعالیت روشن‌فکری دست یابیم، آن‌گاه خواهیم توانست هر بیان یک فرد را که خود او یا دیگران از کار مشخص فکری‌اش پیش می‌کشند، با دقت نظری بسنجیم، و بگوییم که آیا این کار روشن‌فکرانه هست یا نه. این‌گونه، به مفهوم‌های اخلاقی‌ای چون «خیانت» و «وفاداری» نیازمند نخواهیم شد، و زندانی بینش سوژه‌باوران باقی نخواهیم ماند که با برچسب زدن به کسی می‌پندارند که ماهیت او را کشف یا تعیین کرده‌اند.

من به یاری تحلیل گفتمان (و به طور خاص بحث میشل فوکو درباره‌ی گفتمان) پاسخی برای این پرسش که «کجا کار فکری افراد تبدیل به کار روشن‌فکری می‌شود؟» یافته‌ام و آن را در فصل دوم رساله به بحث گذاشته‌ام. مطالب این فصل بر پایه‌ی تعریفی غیرذات‌باورانه، موقتی و محدود از کار روشن‌فکری (تعریفی استوار به تحلیل گفتمان، و متوجه جنبه‌های عملی و نتیجه‌های کار فکری) منش اثباتی دارد. روشن است که پاسخ من به مساله در نخستین گام، نمی‌تواند کامل و دقیق باشد. برای دست‌یابی به کمال و دقت نظری باید درباره‌اش بحث شود و مورد انتقاد قرار گیرد، تا نقاط ضعف آن شناخته و درست شوند. پاسخ من فقط پس از این که در جریان بحثی استوار به خرد جمعی و بصیرت نظری ـ انتقادی قرار گرفت و میزان کارآیی‌اش بر پایه‌ی خرد سنجش‌گرانه و منطق مکالمه ارزیابی شد، می‌تواند به عنوان بحثی تازه و جدی مطرح شود.

آن‌چه در این رساله پیش می‌کشم محصول بحث‌های فراوان با شماری از هم‌کاران، دانش‌جویان و دوستان‌ام بوده است. بارها نکته را در جلسه‌های گوناگون (در دانشگاه‌ها، موسسه‌های نشر کتاب، انجمن‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی) مطرح کردم و در بحث‌هایی گاه طولانی اما همواره مفید درگیر شدم. این‌جا از همه‌ی کسانی که نظر مرا جدی گرفتند و در خور دقت و بررسی نقادانه دانستند تشکر می‌کنم. آن‌ها مرا متوجه کاستی‌های نظرم کردند و در تدقیق نکته‌های اصلی به من یاری کردند. با یادآوری سهم و نقش آن‌ها بیش‌تر متوجه حقیقت نهفته در این حکم می‌شوم که کار روشن‌فکری کاری است همگانی، محصول خرد جمعی و منطق مکالمه.

شهریور ۸۴

۱

نابسندگی تعریف‌های ذات‌باورانه
از «روشن‌فکر» و بن‌بست
رویکردهای عینی‌گرا

۱.۱) واژه‌هایی در بیان مفهوم روشن‌فکر

۱.۱.۱) اصطلاح فارسی «روشن‌فکر»

نویسندگان دوران تدارک فکری انقلاب مشروطه‌ی ایران در برابر اصطلاح فرانسوی Siécle des lumiéres ترکیب «عصر منوّرالفکری» را به کار می‌بردند. در ادبیات اجتماعی و روزنامه‌نگاری سال‌های بعد واژه‌ی «منوّرالفکر» با «روشن‌فکر» جای‌گزین شد، اما به تدریج این واژه‌ی تازه به طور مشخص در برابر یک لفظ دیگر فرانسوی یعنی Intellectuel (elle) به کار رفت، و در برابر مفهوم Siécle des lumiéres اصطلاح «عصر روشن‌گری» رایج شد.

هنوز به دقت معلوم نیست که اصطلاح «روشن‌فکر» نخستین بار در چه زمان و در کدام متن به کار رفت. این واژه در فیش‌ها و یادداشت‌های *لغت‌نامه‌ی دهخدا* نیامده بود، اما در ویراست جدید آن به نقل از *فرهنگ فارسی معین* چنین آمده: «روشن‌فکر (صفت مرکب) آنکه دارای اندیشهٔ روشن است. (فرهنگ فارسی معین). کسی که در امور با نظر باز و متجددانه نگرد (Illuminé-Intellectuel) (فرهنگ فارسی معین). نوگرای. تجددپرست. تجددگرای. آنکه اعتقاد به رواج آیین و افکار نو و منسوخ شدن آیین کهن دارد.».[۱] در خود **فرهنگ *فارسی معین*** در پانوشتی به عنوان معادل فرانسوی «روشن‌فکر» واژه‌ی Illuminé آمده و نه Intellectuel، و در تعریف لفظ «روشن‌فکر» به دقت همان دو عبارتی آمده‌اند که در بالا خواندیم.[۲] بنا به عبارت نخست روشن‌فکر کسی است که دارای اندیشه‌ی روشن باشد. هرچند محمّد معین ننوشته که اندیشه‌ی روشن داشتن یعنی چه، و چه کسی بنا به چه میزان و منطقی تعیین می‌کند که فکر دیگری یا

---

۱. *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ اوّل از دوره جدید، تهران، ۱۳۷۳، ج۸، ص۱۰۹۱۲.

۲. م. معین، **فرهنگ معین**، تهران، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۶۹۱پانوشت.

دیگران روشن است، اما می‌توان با اطمینان گفت که از نظر او اندیشه‌ی روشن یعنی فکر علمیِ منضبط و مدرن. بنا به عبارت دوم روشن‌فکر همان آدم متجدد است. لفظ «تجدد» در *فرهنگ فارسی معین* چنین تعریف شده: «۱ـ نو شدن و تازه شدن. ۲ـ نوی، تازگی. ج. تجددات».[۱] در پانوشت، در برابر تجدد هیچ واژه‌ی لاتینی ذکر نشده، اما به نظر می‌رسد که این واژه در برابر Modernité آمده است. در این صورت معنای دوم روشن‌فکر که در *فرهنگ فارسی معین* آمده آدم مدرن (=نوگرا)، یا مدرنیست (=تجددپرست) است. این هم آشکارا معنایی است محدود به عقاید سوژه. بنا به این تعریف متفکرانی که به مدرنیته انتقاد کرده‌اند، یا در توضیح کاستی‌های آن نوشته‌اند، روشن‌فکر محسوب نخواهند شد.

واژه‌ی فارسی «روشن‌فکر» بر پایه‌ی این باور ساخته شده که روشن‌فکر یک آدم «مدرن» یا «مدرنیست» است، کسی که دستاوردهای روشن‌گری را مبانی اساسی زندگی اجتماعی می‌داند. در ادبیات مشروطه «منّورالفکر» کسی معرفی شده بود که با عقاید کهنه و خرافاتی در ستیز باشد، و در پی نوآوری در شیوه‌های زندگی و امور اجتماعی و سیاسی برآید. کسی که بنا به الگوهای فکری و فرهنگی تمدن غرب از سنت‌ها انتقاد کند و به علم و پیشرفت اجتماعی اعتقاد داشته باشد. یکی دانستن روشن‌فکر با روشن‌گر سده‌ی هجدهمی تاحدودی ناشی از توجه غیرانتقادی متفکران مشروطه‌خواه به فرهنگ غرب بوده، و هنوز هم به شکل‌هایی در ذهن بسیاری از نویسندگان ما باقی مانده است. برای مثال در مهم‌ترین دانش‌نامه‌ی زبان فارسی یعنی *دایرةالمعارف فارسی* به سرپرستی غلامحسین مصاحب، واژه‌ی «روشن‌فکری» در برابر Enlightenment آمده که همان روشن‌گری

---

۱. پیشین، ج ۱، ص ۱۰۲۹.

است، و هیچ اشاره‌ای به واژه‌ی انگلیسی Intellectual نشده است. آن‌جا در تعریف روشن‌فکری می‌خوانیم: «اصطلاحی برای طرز فکر و تمایل عقلایی، آزادمنشانه، اومانیستی و علمی رایج در اروپای قرن ۱۸م که جریان فکری عمده‌ی این قرن محسوب است»، و پس از آن هم شرحی تاریخی از روشن‌گری آمده است.[۱] در سطرهای بالا به این دلیل بر واژه‌ی انگلیسی تاکید کردم که پایه‌ی اصلی *دایرةالمعارف فارسی* دانش‌نامه‌ی مشهور تک‌جلدی آمریکایی یعنی *دانش‌نامه‌ی کلمبیا* بود که در متن ویراست سوم‌اش (چاپ ۱۹۶۳، که اساس کار مصاحب بود)، فاقد مدخل Intellectual بود، اما مدخل Enlightenment در آن آمده بود.[۲]

حتی در زمانه‌ی ما، در *فرهنگ معاصر فارسی* تالیف غلامحسین صدری افشار، نسرین حکمی و نسترن حکمی (که به نظرم بهترین و مفیدترین واژه‌ی‌نامه‌ی فارسی است) اصطلاح «روشن‌فکر» بنا به الگوی اندیش‌مندان دوران روشن‌گری به دو معنا تعریف شده: «۱. دارای بینشی آگاهانه، منطقی و دور از خرافه و تعصب. ۲. معتقد به نقش و ارزش دانش و فرهنگ در پیشرفت جامعه و بهروزی مردم».[۳] در هر دو تعریف پایه‌ی اصلی بینش و اعتقاد شخص است. در تعریف یکم چگونگی بینش روشن‌فکر مورد بحث است. می‌توان پرسید کسی که بالاتر از جای‌گاه روشن‌فکر قرار گرفته باشد، از او تعریف به دست دهد، و نوع بینش او را تشخیص دهد کیست؟ مفاهیمی چون بینش آگاهانه و منطقی، و اموری که خرافه و تعصب خوانده می‌شوند، تاریخی و اعتباری هستند، و بنا به

---

۱. غ. مصاحب (سرپرست)، *دایرةالمعارف فارسی*، تهران، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۱۱۲۸.

2. *The Columbia Encyclopedia*, Fifth Edition, Columbia University Press, 1993, p.877.

۳. غ. صدری‌افشار، ن. حکمی، ن. حکمی، *فرهنگ معاصر فارسی*، ویراست جدید، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱، ص ۶۸۳.

موقعیت‌های تاریخی، و سرمشق‌های علمی، فلسفی و فرهنگی تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر چنین تعریف‌هایی خود محصول کار روشن‌فکرانه هستند. به این ترتیب می‌توان گفت که در تعریف یکم ***فرهنگ معاصر فارسی*** بنا به معیارهایی که روشن‌فکر ساخته، خود او تعریف شده است. در تعریف دوم، روشن‌فکر بر اساس اعتقادش به این که دانش و فرهنگ در پیشرفت جامعه و بهروزی مردم نقش دارند، معرفی شده است. این تعریف به فعالیت روشن‌فکر کاری ندارد، و صرفاًمتوجه بینش و اعتقاد اوست. از سوی دیگر، معنای واژه‌هایی چون «دانش» و «فرهنگ» نامشخص و ناروشن‌اند. همگان (و همه‌ی روشن‌فکران) تعریف‌هایی یک‌سان و همانند از دانش و فرهنگ (و رشد آن‌ها، و لوازم رشد آن‌ها) ارائه نمی‌کنند. در حالی که همه‌ی مردم ادعای باور به نقش و ارزش دانش و فرهنگ در پیشرفت جامعه و بهروزی مردم دارند در مورد لوازم ضروری تحقق آن‌ها با هم اختلاف‌های جدی دارند، و به دلیل همین اختلاف‌ها یک‌دیگر را واپس‌گرا، خرافاتی، ضد علم و دشمن روشن‌فکری می‌خوانند. باز باید کسی بالای سر همه پیدا شود که این اصطلاح‌ها را به گونه‌ای قطعی تعریف کند تا روشن شود که چه کسی روشن‌فکر است و چه کسی نیست. مشکل این‌جاست که فرهنگ‌نویس گمان برده تعریف‌های خود او از مفاهیمی چون «بینش آگاهانه»، «منطق»، «خرافه»، «تعصب»، «دانش»، «فرهنگ»، «پیشرفت جامعه» و «بهروزی مردم» روشن، قطعی، درست و مورد قبول همگان‌اند، در حالی‌که این همه به احتمال قوی می‌توانند موجب بحث‌ها و اختلاف‌نظرهای فراوان بشوند. البته، این مشکل ویژه‌ی فرهنگ مورد بحث ما نیست، بل به بنیاد تعریف‌های ذات‌باورانه بازمی‌گردد که در کار فرهنگ‌نویس یک زبانه (به ویژه در تعریف اصطلاح‌های فرهنگی) ناگریز پیش می‌آید.

۱.۱.۲) اصطلاح Intellectuel(elle)

واژه‌ی فرانسوی Intellectuel(elle) (در انگلیسی Intellectual، آلمانی Intellektuelle، اسپانیولی Intellectual، ایتالیایی Intelletuale) به معنای «روشن‌فکر» اصطلاحی به نسبت جدید است که در زبان فرانسوی برای نخستین بار در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۸۸۰ در ادبیات سیاسی به کار رفت. البته واژه‌ی انگلیسی Intellectual در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم تا حدودی به معنای امروزی‌اش به کار می‌رفت. در دهه‌ی ۱۸۴۰ در انگلستان اصطلاح حقوقی Intellectual property (مالکیت معنوی) برای مشخص شدن حقوق قانونی کسانی که کار فکری تازه‌ای کرده‌اند، رایج شد. در دهه‌ی ۱۸۶۰ نیز برخی از نویسندگان محافظه‌کار انگلیسی واژه‌ی Intellectual را در مورد کسانی که دارای عقاید رادیکال بودند (و به نظر این نویسندگان باورهایی «ضداجتماعی» داشتند) به کار می‌بردند. این کاربرد منفی و تحقیرآمیز هم‌چنان در زبان انگلیسی باقی ماند. ادوارد سعید در پیش‌گفتار کتاب ***نمایندگی‌های روشن‌فکر*** در پی یادآوری این نکته افزوده که روزنامه‌نگاران و نویسندگان محافظه‌کار انگلیسی هنوز هم منش ضد روشن‌فکری را به افکار همگانی نسبت می‌دهند.[1] سعید از کتاب ***واژه‌های کلیدی*** ریموند ویلیامز نقل کرده: «تا میانه‌ی سده‌ی بیستم کاربرد نامطلوب واژه‌های «روشن‌فکر» و «روشن‌فکری» و «جماعت روشن‌فکر» در انگلستان رایج بود و آشکارا هنوز هم باقی است».[2] حتی در میان نویسندگان رادیکال و نواندیش انگلیسی هم این واژه رایج نبود. برای

---

1. E. W. Said, *Representations of Intellectuals: The 1993 Reith Lectures*, New York, 1994, p.15.

2. R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 2nd edn., Glasgow, 1983, p.170.

مثال در کتاب *سنت رادیکال* که مجموعه‌ای از مهم‌ترین مقاله‌های ریچارد هنری تاونی است (که اکثر آن‌ها در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم نوشته شده‌اند) با این که بحث مدام به فعالیت‌های فرهنگی کشیده می‌شود، حتی یک بار هم لفظ Intellectual به کار نرفته است.[1]

با توجه به نکته‌های بالا می‌توان گفت که واژه‌ی Intellectual تا پیش از سده‌ی نوزدهم به معنای روشن‌فکر (بنا به تعریف‌های رایج امروزی‌اش) به کار نمی‌رفت. این که نویسندگانی به یاری همین واژه کوشیده‌اند تا کار فکری گذشتگان را توضیح بدهند، به این معنا نیست که از این اصطلاح در جامعه‌های فرهنگی گذشته به معناهای مصطلح آن در علوم اجتماعی امروز استفاده می‌شد.[2] از دیدگاه تاریخی مفهوم مدرن روشن‌فکر (و نه خود این اصطلاح) محصول خردورزی اجتماعی اروپایی (و به طور خاص فرانسوی) است که عنصر تجریدی و بخردانه‌ی سنتِ روشن‌گری و دگرگونی‌های فکری ناشی از انقلاب‌های بورژوایی را به شکل استعاری یا نمادین در یک فرد خاص و مشخص، یعنی یک موجود اجتماعی، نمایان می‌کرد. این تبار تاریخی مُهر خود را بر کاربرد این اصطلاح زد و هنوز هم بسیاری از مردم روشن‌فکر راستین را روشن‌گران و متفکران خردباور، علم‌باور، معتقد به پیشرفت اجتماعی و به لوازم سیاسی و اجتماعی آن چون حقوق بشر، دمکراسی و غیره می‌دانند.

---

1. R. H. Tawney, *The Radical Tradition*, ed. R. Hinden, London, 1966.

۲. نخستین عبارت فصل نخست کتاب زیر که اعلام می‌کند «اصطلاح روشنفکر در قرون وسطی پدید آمد» نادرست است. ظاهراً ادعای نویسنده استوار است بر کتاب مشهور ژاک لوگوف در مورد کار روشن‌فکری در سده‌های میانه، اما باید دانست که لوگوف اصطلاحی جدید را در بررسی تاریخ گذشته به کار برده بود، وگرنه خود این اصطلاح در سده‌های میانه به این معنا به کار نمی‌رفت: ع. کاظمی، ***جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران***، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۱.

پیش از پیدایش مفهوم مدرن Intellectual این واژه قرن‌ها با توجه به ریشه‌ی لاتینی‌اش به عنوان صفت و به معناهای «عقلی»، «عقلانی»، «فکری» و «اندیشمندانه» به کار می‌رفت، و در زبان‌های اروپایی برای بیان مواردی چون «کار فکری»، «تصمیم عقلانی» یا «نظریه‌ای اندیشمندانه» از آن استفاده می‌شد. در لاتینِ آغازین واژه‌ی intellego به معنای «فهم» به کار می‌رفت. جزء نخست واژه در اصل به inter به معنای «در میان» بازمی‌گشت، و lego به معناهای «گرد آوردن» و «برگزیدن» بود. بنا به این ریشه‌شناسی، فهم «از میان امور برگزیدن» بود. لفظ لاتین intelligere هم به معنای «تفاوت قائل شدن میان امور» بود. در لاتینِ پسین واژه‌ی intellectus به معنای «فهم» رایج شد.[1] این لفظ در سده‌های میانه بنا به زمینه‌ی بحث چندین معنا یافت که در فلسفه‌ی مدرن و در زبان‌های رایج اروپایی نیز به صورت Intellect به همین معناها به کار رفت، و هنوز هم به کار می‌رود: ۱) متعلق به یا ملازم با «نیروی تفکر»، یعنی نیروی ذهنی برای دانستن و آگاه شدن، و نیروی فکری در برابر مواردی چون نیروی احساس، نیروی عاطفه، نیروی خیال، نیروی‌اراده و غیره؛ ۲) به کار گرفتن نیروی عقل و استفاده از اندیشه (در برابر نیروهای احساس و عاطفه، و اراده) که به ایده‌ها و تصورها تحقق می‌بخشد، مفاهیم و امور تجریدی را می‌سازد، و مناسبات و تفاوت‌های میان امور را درمی‌یابد؛ ۳) توانایی آگاه شدن و ارتباط دادن آن‌چه دانسته شده با آن‌چه پیش‌تر دانسته شده بود.

در دانش‌نامه‌ی مهم و مفیدی که دانشگاه آکسفورد با عنوان *کتاب راهنمای ذهن* منتشر کرده معنای اجتماعی و امروزی Intellectual مطرح نشده، اما معنای قدیمی لفظ به شکل دقیقی بیان شده که مدخل کوتاه آن

---

1. F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1989, p. 303.

را می‌آورم: «Intellect: توانایی ذهنی و فکری که به طور معمول متفاوت است از احساس، عاطفه، و ادراک حسی. هرچند ما امروز ادراک حسی را در پی هرمان فون هلمهولتز وابسته به استنباط‌های ناآگاهانه می‌دانیم. واژه‌ی Intellect به ندرت در مورد حیوانات به کار می‌رود. یک فردِ Intellectual کسی است که با مسائلی سروکار داشته باشد که برای حل آن‌ها نیاز به هوش زیاد و دانش فراوان باشد. Intellect ملازم کارکرد قشر مخ (Cortical) مغز است».[1] در زبان انگلیسی از واژه‌ی Intellect اصطلاح Intelligence ساخته شده که به معناهای «هوش»، «خرد» و نیز «خبر»، و «آگاهی» می‌آید، و در دستگاه‌های نظامی و امنیتی به معنای «اطلاعات محرمانه» نیز رایج شده است. توضیح معنای اصلی آن چنین است: «توانایی فکری فرد یا توان‌مندی او برای اندیشه‌ی بخردانه و رفتار منطقی و عقلانی». درک Intelligence یکی از دشوارترین مباحث بینارشته‌ای است که در آن از عصب‌شناسان تا روان‌شناسان، فیزیک‌دانان، فیلسوفان و هنرمندان شرکت دارند. در آغاز، موضوع اصلی این مبحث توانایی‌های کلی فکری انسان بود. این که چگونه یک فرد استدلال تجریدی می‌کند، مفهوم می‌سازد، و نیروهای ادراکی، هوش مندی و حافظه‌ی او چطور فعالیت دارند. به تدریج بحث پیچیده‌تر شد: توانایی‌هایی مثل مهارت‌های انسان و دیگر جانوران در حل مسائل پراتیک، شیوه‌های آفرینندگی و غیره، به طور ناگزیر پای فیلسوفان و دانش‌مندان علوم اجتماعی را به این بحث گشود. با پیدایش مبحث «هوش مصنوعی» (Artificial Intelligence) قلمرو تازه‌ای هم در این زمینه گشوده شد. اکنون متخصصان برنامه‌ریز رایانه هم به جمع شرکت‌کنندگان در این بحث افزوده شده‌اند.

---

1. R. L. Gregory ed, *The Oxford Companion to The Mind*, Oxford University Press, 1987, p.375.

به طور معمول واژه‌ی Intelligence را به معنای وسیع‌تر زیر به کار می‌برند: فعالیت انسان در انطباق با وضعیت‌های خاص به وسیله‌ی ترکیب توانایی‌ها و کارکردهای ادراک حسی، خاطره، خیال‌پروری و نیروی تصور، تجرید سازی و مفهوم‌سازی، حدس‌زدن، تخمین‌زدن، مراقبت کردن، توجه کردن، متمرکز شدن، برگزیدن، ارتباط برقرار کردن، برنامه ریختن، فرض کردن، نظارت کردن، و جهت دادن. در این توانایی انسانی درک غریزی و هم‌خوانی با دانش پیشینی نیز نقش مهمی دارند. اما نکته‌ی اصلی و مرکزی آن توانایی کلی‌نگری و تجریدسازی و در شکلی برتر نمادسازی است. از این راه اندیشه‌های تجریدی با تحلیل انتقادی مرتبط می‌شوند، و فرد خود را با وضعیت‌ها هم‌خوان می‌کند، تجربه‌های پیشینی خود را جمع‌بندی می‌کند، برای آینده‌اش طرح‌هایی درمی‌اندازد، و امکانات امروز را به صورتی که انگار در آینده تحقق یافته‌اند، متصور می‌شود. به طور خلاصه Intelligence هم‌خوانی آگاهانه است با وضعیت‌های عینی، در جریان فعالیت‌ها،کردارها و نیز کنش‌های نظری. حق با اولریک نیسر است که نوشته تعریف این واژه ناظر به معنایی آرمانی از آن است.[1]

در اکثر فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌هایی که در ادامه‌ی این جستار به آن‌ها اشاره می‌کنم نخست معنای واژه‌ی Intellectual به صورت صفت و به همان معنای رایج در فلسفه‌ی ذهن توضیح داده شده و به پیشینه‌ی طولانی کاربرد آن در زبان و ادبیات لاتینی اشاره شده است. من در این رساله با این معنا (صفت کسی که دارای هوش فراوان است) کاری ندارم.

---

1. U. Neisser, 'The Concept of Intelligence', R. J. Sernberg and D. k. Detterman eds, *Human Intelligence: Perspectives on its Theory and Measurement*, Norwood, New Jersey, 1979.

نکته‌ی مورد نظر من معنای اسمی و مفهوم اجتماعی واژه است که دیدیم در فارسی به «روشن‌فکر» ترجمه شده است. تعریف‌هایی از این مفهوم را که در چند فرهنگ فرانسوی، انگلیسی و آلمانی (که بسیار رایج‌اند و دانش‌جویان با آن‌ها سروکار دارند) آمده‌اند، ترجمه و نقل می‌کنم. فرهنگ آمریکایی *Webster's New World Dictionary* (چاپ ۱۹۸۸) سه تعریف از معنای اسمی «روشن‌فکر» به دست داده: «(...) ۱) کسی که موضوع مورد علاقه‌اش یا ذوق‌اش مرتبط به اندیش‌گری باشد. ۲) کسی که در کار تفکر درگیر شده باشد. ۳) یکی از اعضای اینتلی‌جنتسیا». فرهنگ آمریکایی دیگر *Random Hous Compact Unabridged Dictionary* (چاپ ۱۹۹۶) چهار تعریف از معنای اسمی واژه ارائه کرده: «(...) ۶) کسی که دارای نیروی اندیش‌گری عالی باشد. ۷) کسی که ارزش زیادی برای تفکر و شکل‌ها و گستره‌های پیچیده‌تر دانش چون امور زیبایی‌شناسانه یا فلسفی و به ویژه امور تجریدی و مسائل کلی قائل باشد، یا این‌ها مورد علاقه‌ی او باشند. ۸) کسی که به شدت عقل‌گرا باشد، کسی که در امور به جای عاطفه و احساس تکیه به عقل کند. ۹) کسی که به طور حرفه‌ای درگیر کار فکری باشد مثل نویسنده یا آموزگار». در *The New Shorter Oxford English Dictionary* (چاپ ۱۹۹۳) تمام معناهای واژه به حالت صفتی بازمی‌گردند مگر یکی که به واژه در حالت اسمی توجه کرده: «(...) B،۳) کسی که دارای نیروی فکری عالی (یا به فرض عالی) باشد، به ویژه ذهن تحلیلی داشته باشد، شخصی روشن‌گر». و از قول کریستُفر هیل تاریخ‌نگار چپ‌گرای انگلیسی آورده: «کرامول یک روشن‌فکر نبود، ذهن او بیش‌تر متوجه مسائل عملی و پراگماتیک بود، و هرگز آیینی فکر نمی‌کرد». تعریفی که در فرهنگ رایج‌تر آکسفورد یعنی *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (چاپ ۲۰۰۵) آمده از این هم

نادقیق‌تر و گیج‌کننده‌تر است: «(...) شخص بسیار تحصیل‌کرده که از فعالیت‌هایی که در آن‌ها باید به طور جدی درباره‌ی امور اندیشید، لذت می‌برد». در فرهنگ فرانسوی *Le Nouveau Petit Robert* (۱۹۹۳) آمده: «(...) ۲) کسی که ذوق پرورده یا پیش‌رفته‌ای در امور اندیش‌گرانه داشته باشد، و نزد او زندگی فکری از همه چیز مهم‌تر باشد». در فرهنگ فرانسوی رایج دیگر، *Le Petit Larousse* (۲۰۰۰) چنین آمده: «(...) ۲) کسی که به طور حرفه‌ای یا بنا به ذوق خودش کار فکری، فرهنگی، و تعمقی انجام دهد». در *Lexis, Larousse de la langue française* (۱۹۷۹) دو تعریف زیر ارائه شده: «(از ۱۸۸۶) ۱) به کسی گفته می‌شود که ذوق پرورده‌ای برای فعالیت‌های فکری داشته باشد (گاه تحقیرآمیز). ۲) کسی که حرفه‌اش به طور اساسی به کار فکری مرتبط باشد، مثال: کارگران روشن‌فکر». *Duden, Deutsches Universal-Wörterbuch* که فرهنگ رایج آلمانی است، تعریف ساده‌ای به دست داده: «کسی که به افراط فعالیت فکری کند» (۲۰۰۱)، و سرانجام در *Collins Cobuild English Dictionary* (۱۹۹۵) که به شیوه‌ی جدید کاربردی و کارکردی واژه‌ها را تعریف کرده چنین آمده: «... ۲) یک روشن‌فکر کسی است که وقت زیادی را صرف پژوهش و اندیشیدن به ایده‌های پیچیده کند».

با دقت به تعریف‌های این فرهنگ‌ها از «روشن‌فکر» متوجه می‌شویم که این‌ها در سه دسته‌ی کلی تقسیم‌شدنی‌اند، که توجه دارند به: ۱) خصلت اندیش‌مندانه یا توانایی عقلی روشن‌فکر، ۲) موضوع مورد علاقه یا پژوهشی او، ۳) کار و فعالیت او. دسته‌ی سوم یعنی آن تعریف‌هایی که متوجه کار و فعالیت روشن‌فکر هستند (تعریف‌های دوم **وبستر**، چهارم **رندم‌هاوس**، دوم **لکسیس**، و تعریف‌های **لاروس**، و **دودن**) در علوم اجتماعی کارآیی بیش‌تری دارند.

در میان فرهنگ‌های مهم و رایج یکی نکته‌ی تازه و جالبی در مورد روشن‌فکر ارائه کرده. تعاریف واژه‌ی Intellectuel(elle) را که در فرهنگ پنج جلدی *Grand Usuel Larousse, dictionnaire encyclopédique* (۱۹۹۷) آمده به طور کامل نقل می‌کنم: «صفت (از ریشه‌ی لاتینی intellectualis از لاتین کلاسیک intelligere) ۱) آن چه به نیروی فکر و کارکرد شناختی مربوط شود، مثل نیروی فکری. ۲) اثری که از خواننده، تماشاگر، و غیره توقع تعمق داشته باشد: مثل «فیلم روشن‌فکرانه». ۳) آن‌چه به طور خاص به نیروی فکری و تعمق و نیز به نیروی تجریدسازی وابسته باشد، در تقابل با کار جسمانی، مثل: او به میزان زیادی کار فکری انجام داد. ۴) کارگر فکری در برابر کارگر یدی، کسی که فعالیت‌اش به طور خاص به‌کارگیری امور تجریدی و گفتمان (Discours) باشد». در تعاریف این فرهنگ چند نکته‌ی تازه به چشم می‌آید. یکی تعریف صفت Intellectuel با توجه به معنای کار روشن‌فکرانه است که در تعریف ۲ مطرح شده است. دوم برجسته‌کردن مفهوم تجریدسازی در تعریف‌های ۳ و ۴ است، سوم برجسته کردن مفهوم کارگر روشن‌فکر است نه به معنای کارگری که روشن‌فکر باشد بل به معنای کسی که کارش کار روشن‌فکرانه باشد. اما مهم‌تر از همه اشاره‌ی پایانی تعریف ۴ است به مفهوم «گفتمان». این اشاره کار فرهنگ‌نویس را به تعریف موقتی، پراگماتیک و غیرذات‌باورانه (که آن را در فصل دوم مطرح می‌کنم) نزدیک می‌کند، و تا جایی که جسته‌ام یگانه نمونه در این نزدیکی است. چنان که دیدیم هیچ‌کدام از فرهنگ‌های دیگر اشاره‌ای به مفهوم گفتمان نداشتنند.

۱.۱.۳) اصطلاح «اینتلی جنتسیا»

پیش از این که واژه‌ی Intellectuel به معنای روشن‌فکر به کار برود، در

نوشته‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی سده‌ی نوزدهم از واژه‌ی دیگری استفاده می‌شد که معنایی محدودتر اما مشخص‌تر داشت. این واژه Intelligentsia بود (از واژه‌ی روسی «اینتِلیگِنتسیا»)، بیانگر لایه‌ای اجتماعی در روسیه‌ی تزاری (و نیز در لهستان) که نسبت به سرنوشت و آینده‌ی هم‌وطنان خود احساس مسوولیت می‌کردند، و مدعی در اختیار داشتن ابزار فکری و خطوط اصلی برنامه‌ای اجتماعی و سیاسی برای راهنمایی ملت خود به سوی زندگی بهتر و انسانی‌تری بودند. دقت کنیم که «اینتلی‌جنتسیا» و «روشن‌فکر» یکی و هم‌معنا نیستند. به گمان بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی در فرهنگ‌ها و کشورهای فراوانی (چون انگلستانِ امروز) روشن‌فکران وجود دارند، اما اینتلی‌جنتسیا وجود ندارد.

در روسیه اینتلی‌جنتسیا نخست از میان اشراف، زمین‌داران بزرگ و عناصری از طبقه‌ی متوسط شهری، به عنوان لایه‌ای «بی‌طبقه» (Declassé) پدید آمده بود. نخستین نویسندگان مستقل روسیه از میان آن‌ها برخاستند. پوشکین یکی از نخستین هنرمندانی بود که «حرفه‌ی ادبی» خود را جدی گرفت و اعلام کرد که ابزار معاش او کار ادبی اوست. اکثر افراد اینتلی‌جنتسیا آدم‌هایی فرهیخته بودند که در دانش‌گاه‌ها و مدارس عالی نظامی آموزش یافته بودند، و از قیام دکابریست‌ها در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۲۰ به بعد هوادار اصلاحات سیاسی، تقویت مبانی زندگی دمکراتیک و مدرن (به شیوه‌ی زندگی بورژوایی در اروپای غربی به ویژه فرانسه)، و انجام پروژه‌ی اصلاحات ارضی و اقتصادی به سود بورژوازی بودند. شماری از آنان گونه‌ای سوسیالیسم دهقانی یا شکلی از آنارشیسم را پیش می‌کشیدند، که نمونه‌شان را در شخصیت و باورهای لوین در رمان *آنا کارنینای* تولستوی می‌شود یافت. اکثرشان از سلطنت مشروطه و معدودی هم از شکل جمهوری دفاع می‌کردند، ولی به هر

حال با استبداد تزاری به طور جدی مخالف بودند. آنان همراهی اشراف و روستاییان را می‌طلبیدند، با «روحیه‌ی تاجرانه»، زندگی مدرن شهری و مناسبات تازه شکل‌گرفته‌ی ناشی از پیشرفت صنعت سرمایه‌داری مخالف بودند. نوجویی ضداستبدادی‌شان با سنت‌گرایی و کهنه‌پرستی زندگی خلق درهم آمیخته بود. آنان اعلام می‌کردند که خدمت به ملت را بر خدمت به دولت ترجیح می‌دهند، و شکلی از «پوپولیسم» به عنوان منش اصلی کار فکری‌شان درآمد. مهم‌ترین انتقاد آن‌ها از یکدیگر این بود که «تو خلق را از یاد برده‌ای». تورگنیف عمری با این سرزنش روبرو بود. در تابستان ۱۸۷۴ هزاران دانشجو از سن‌پترزبورگ و مسکو دانشگاه‌ها را رها کردند و به روستاها رفتند و اعلام کردند که در خدمت خلق (به روسی «نارُد») درآمده‌اند، و رفته‌اند تا از خلق بیاموزند، چون خلق زندگی کنند و به آن‌ها خواندن و نوشتن آموزش دهند. آنان خود را «نارودنیک» یا خلق‌گرا خواندند و این آغاز فعالیت حزبی به نسبت بزرگ و مقتدر شد. نیکلای میخاییلوفسکی نظریه‌پرداز اصلی آنان نوشته بود که «باخبری ما از حقیقت جهان‌شمول همان است که در طول سده‌ها در زندگی روستاهای روسیه شکل گرفته بود».[1] تاثیر این خلق‌گرایی در آثار موسورسکی آهنگ‌ساز، رپین نقاش و آنتوکولسکی مجسمه‌ساز آشکار است. موسورسکی عنوان دوم اپرای ***خووانچینا*** را (که یکی از زیباترین اپراهای تاریخ موسیقی است) «تاریخ موسیقایی خلق» نامیده بود. اینتلی‌جنتسیای روسی پس از انقلاب ۱۹۱۷ در پی گسترش ترور بلشویکی نابود شد.[2]

در لهستان سده‌ی نوزدهم نیز که میان پروس، اتریش و روسیه تقسیم

---

1. O. Figes, *Natascha's Dance, A Cultural History of Russia*, London, 2002, pp.230-231.

2. R. Pipes ed, *The Russian Intelligentsia*, New York, 1961.

شده بود، برخی از فرهیختگان و دانش‌گاهیان خود را پاس‌داران «فرهنگ ملی» معرفی می‌کردند، درباره‌ی تاریخ، زبان و فرهنگ لهستانی می‌نوشتند، و پس از انقلاب ۱۸۴۸ در راس جنبش‌های آزادی‌خواهی، اعتراضی و فرهنگی قرارگرفته بودند. در میان آنان افرادی از زمین‌داران و اشراف و بسیاری از عناصر طبقه‌ی متوسط شهری یافتنی بودند. اینان پس از جنگ نخست جهانی که لهستان مستقل شد در اداره‌ی امور اقتصادی و سیاسی نقش‌هایی به عهده گرفتند، و بعدها با سیاست‌های حزب کمونیست مخالفت کردند، و برنامه‌ی سیاسی مورد نظرشان استوار به دمکراسی لیبرالی بود. پس از جنگ دوم جهانی استالینیست‌های حاکم به آنان حمله کردند، و در عرض چند سال نابود شدند.

در سده‌ی نوزدهم و نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم دو دیدگاه متفاوت درباره‌ی اینتلی‌جنتسیای روسی و لهستانی مطرح بودند. پیروان دیدگاه نخست این پدیده را محدود به زمان و مکان می‌دانستند، علت وجودی آن را در روسیه تداوم استبداد تزاری و واپس‌ماندگی آشکار سطح زندگی روس‌ها و به ویژه روستاییان روسی می‌شناختند، و در مورد لهستان هم استدلال می‌کردند که پیدایش این لایه ناشی از تاخیر استقلال ملی از یک‌سو و وضعیت به نسبت پیش‌رفته‌ی آموزش در آن کشور است. در سده‌ی بیستم مدافعان این دیدگاه میان روشن‌فکر و اینتلی‌جنتسیا تفاوت می‌گذاشتند. یکی از بهترین نوشته‌ها در توضیح این نکته و شرح تاریخی پیدایش و عقاید اینتلی‌جنتسیای روسیه مقاله‌ی آیزایا برلین «یک دهه‌ی ممتاز» در کتاب *متفکران روس* است که بخش نخست آن با عنوان «تولید اینتلی‌جنتسیا» روشن‌گر است.[1] پیروان دیدگاه دوم در مخالفت با دیدگاه

---

۱. در ترجمه‌ی فارسی کتاب *متفکران روس* آیزایا برلین، مترجم تفاوت میان اینتلی‌جنتسیا و روشن‌فکر را نادیده گرفته و همه جا واژه‌ی «اینتلی‌جنتسیا» را به «روشن‌فکر» ترجمه کرده (از

بالا اینتلی‌جنتسیا را گروهی اجتماعی می‌دانست که می‌تواند در هر کشوری پدید آید. مدافعان این گرایش وجود یک گروه یا لایه‌ی لهستانی و روسی را در حکم نمونه‌هایی از آرمان‌طلبی و رادیکالیسم لایه‌های تحصیل‌کرده‌ی اروپایی به شمار می‌آوردند، و با تاکید بر این که اساس دیدگاه‌های اینتلی‌جنتسیا ناشی از انقلاب فرانسه و انقلاب ۱۸۴۸ بود بر سرچشمه‌ی اروپایی و مدرن این پدیده تاکید می‌کردند، و درنتیجه تعریفی عینی‌گرایانه از آن به دست می‌دادند. حتی امروز هم برخی از جامعه‌شناسان و سیاست‌شناسان بر این باورند که هر لایه‌ی آموزش‌دیده (که مالک ابزار تولید نباشد) اما از نقش ممتازش در گسترش فرهنگ جامعه‌ی خود باخبر شده باشد، می‌تواند نقشی همانند نقش تاریخی اینتلی‌جنتسیا را به عهده گیرد. برای نمونه می‌گویند که فعالان حزب کنگره‌ی هند در جریان مبارزه‌ی طولانی برای استقلال هندوستان، یا سرآمدان فعال در زندگی اجتماعی در کشورهای استقلال یافته‌ی آفریقایی چنین نقشی را به عهده دارند.

برخی از پیشروان دیدگاه دوم در طول دهه‌ی ۱۹۲۰ نفوذ یافته بودند. واژه‌ی «اینتلی‌جنتسیا» در ادبیات سیاسی آن زمان به ویژه در زبان‌های آلمانی و مجاری کاربرد گسترده‌ای یافته بود. نخست آلفرد وبر درباره‌ی وجود لایه‌ی اجتماعی اینتلی‌جنتسیا «در تمامی کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی که سازنده‌ی امکانات معرفتی جدید است»، نوشت، و در پی او کارل مانهایم تعریفی تازه‌تر از این لایه به دست داد: «در هر جامعه

جمله در عنوان بخش نخست مقاله‌ی «یک دهه‌ی ممتاز»)، مگر در یک مورد که خود نویسنده تاکید کرده که باید میان اینتلی‌جنتسیا و روشن‌فکر تفاوت قائل شد و این‌جا در برابر اینتلی‌جنتسیا اصطلاح «جامعهٔ روشنفکران» را به کار برده است: آ. برلین، ***متفکران روس***، ترجمه‌ی ن. دریابندری، تهران، ۱۳۶۱، ص۱۸۳.

گروه‌های اجتماعی‌ای یافت می‌شوند که رسالت خاص‌شان فراهم آوردن تاویلی از جهان برای جامعه است. ما این‌ها را اینتلی‌جنتسیا می‌نامیم».[۱] او افزود: «آن‌ها به عنوان پیش‌گامان روشن‌فکری از منافع کل جامعه یاد و دفاع می‌کنند». نمونه‌ای از تحلیل جامعه‌شناسانه‌ای موافق با این دیدگاه در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم کتاب کنراد و شلِنی با عنوان ***روشن‌فکران در مسیر قدرت طبقاتی*** است.[۲] آن‌ها با توجه به جنبش اعتراضی مردم در کشورهای اروپای شرقی (که چند سال پس از انتشار کتاب در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ به اوج خود رسید) نوشته بودند که «روشن‌فکران هم‌چون لایه‌ای اجتماعی به عنوان اینتلی‌جنتسیا در راه قدرت‌یابی طبقاتی گام برداشته‌اند»، و در کشورهای بیش و کم صنعتی اروپای شرقی «خود را در حد طبقه‌ای با توان حاکمیت و سازمان‌دهی بوروکراتیک» شکل داده‌اند. این تحلیل از «اینتلی‌جنتسیا»ی جدید با دیدگاه آلوین گُلدنر همراه بود که در ۱۹۷۹ در کتاب *آینده‌ی* ***روشن‌فکران و ظهور طبقه‌ی جدید*** نوشته بود که در تمامی کشورها، بنا به منطق زندگی مدرن و مناسبات جهانی تولید، «طبقه‌ی تازه‌ای از روشن‌فکران اومانیست و اینتلی‌جنتسیای جدید» شکل گرفته است که می‌کوشد تا مهار تولید و زندگی اقتصادی را در دست‌های خود بگیرد. به نظر گُلدنر این روشن‌فکران بارها بهتر از مدیران سنتی و رهبران احزاب سنتی می‌توانند امور کشورهای خود را اداره کنند.[۳]

اهمیت مفهوم اینتلی‌جنتسیا در این است که برای نخستین بار وجود

---

1. K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, 1976.

2. G. Konrad and I. Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, trans. A. Arato and E. Allen, Brighton, 1979.

3. A. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York, 1979.

یک لایه‌ی مشخص اجتماعی باکارکردهای فرهنگی و سیاسی‌اش مطرح شد، و این نکته در مباحث سده‌ی بیستمی درباره‌ی روشن‌فکر و کوشش در طرح تعریف‌های عینی‌گرایانه موثر افتاد. در مباحثی که درباره‌ی روشن‌فکر جریان یافتند نفوذ اینتلی‌جنتسیا یافتنی است.

۱.۲) تعریف ذات‌باورانه از روشن‌فکر

۱.۲.۱) تعریف ذات‌باورانه چیست؟

ذات‌باوری (Essentialism) دیدگاهی فلسفی است که اعلام می‌کند همه‌ی هستندگان دارای ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی (Essential = بنیادی، اساسی، ماهوی) خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب می‌شود که آن چیز همان که هست باشد. در این دیدگاه هیچ چیز خاصی بدون ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. هرگاه تعریف از چیزی ویژگی یا ویژگی‌های بنیادین‌اش را بیان کند در حکم تعریف دقیق، درست و تغییرناپذیر آن چیز خواهد بود.[۱]

به نظر یک ذات‌باور در میان مشخصه‌های فراوان چیزها اندکی مشخصه‌های ذاتی یا بنیادین، و بیش‌ترشان اتفاقی یا تصادفی (Accidental) هستند. مشخصه‌های ذاتی چیزی آن‌ها هستند که از دست نمی‌روند مگر این که آن چیز دیگر وجود نداشته باشد. یک انسان زنده فضایی را اشغال کرده، نفس می‌کشد و خون‌اش در گردش است. این‌ها در حکم مشخصه‌های ذاتی آدم زنده‌اند، اما داشتن خالی در صورت، یا استفاده از عینک مشخصه‌های اتفاقی هستند. نمی‌شود وضعیتی را تصور

---

۱. Essentialism از لفظ رایج Essence به معنای «گوهر» و «ماهیت» ساخته شده که ریشه در واژه‌ی لاتین متاخر esse به معناهای «هستی» و «گوهر» دارد، و esse هم از لفظ یونانی ousia به معنای «هستی» آمده است.

کرد که یک آدم زنده فضایی را اشغال نکرده باشد یا نفس نکشد، یا گردش خون نداشته باشد. آدم زنده می‌تواند نبیند و نشنود و به این اعتبار حتی بینایی و شنوایی صفت‌هایی اتفاقی هستند، هرچند اکثر آدم‌ها دارای این نیروها هستند. ممکن است که شخصی چون نمی‌بیند یا نمی‌شنود در خیابان با سواری تصادف کند و دیگر نباشد، ولی این امکان سبب نمی‌شود که بینایی و شنوایی به عنوان صفات ذاتی مطرح شوند. آن‌چه در مشخصه‌ی ذاتی مهم است تحقق و فعلیت است نه امکان. کسی که نفس نکشد خواهد مُرد، و فعالیت ریه‌ها صفت ذاتی اوست. کسی که دچار بیماری سرطان بشود حتی اگر این بیماری در آینده‌ای نزدیک سبب مرگ او شود، اکنون بیماری را به عنوان مشخصه‌ی اتفاقی دارد و نه ذاتی.

به گمان ذات‌باوران مشخصه‌های بنیادین هر امری سرانجام کشف‌شدنی یعنی قابل شناخت و قابل تعریف هستند. «تعریف ذات‌باورانه» چنان تعریفی است که آشکارکننده‌ی ذات یا شکل آرمانی و کامل آن چیز باشد. به گمان ذات‌باوران کار علمی عبارت است از تلاش در جهت کشف مشخصه‌های ذاتی چیزها، و ارائه‌ی تعریف‌های دقیق و دسته‌بندی‌های ناشی از آن‌ها. ذات‌باور می‌پذیرد که این مشخصه‌ها قبل از کنش نامیدن هر چیز وجود دارند، و یک تعریف اگر درست باشد باید به صورت پیشاتجربی حقیقی باشد. چنین کسی برای ارائه‌ی یک تعریف ذات‌باورانه می‌پذیرد که: ۱) پدیده‌ای دارای ماهیتی پیشینی و متعیّن است. ۲) تمامی مشخصه‌ها و صفت‌های این پدیده یا ناشی از آن ماهیت‌اند یا اگر که اتفاقی یا اکتسابی‌اند با آن ماهیت هم‌خوان شده‌اند، یعنی شکلی دگرگون بنا به آن ماهیت یافته‌اند. ۳) ارائه‌ی تعریفی جهان‌شمول دقیق، جامع و مانع از آن پدیده ممکن است و این تعریف نوع، جنس و فصل پدیده را بنا به ماهیت آن مشخص می‌کند. ۴) تا جایی

که تعریف از چیزی ذات آن را معلوم کند حقیقی، شک‌ناپذیر، دقیق، صریح، مسلم و انکارناپذیر است.

اگر بتوان تعریفی ذات‌باورانه از روشن‌فکر ارائه کرد معلوم می‌شود که یک روشن‌فکر چه ماهیتی، چه ویژگی‌هایی، و چه تفاوت یا تفاوت‌هایی با آدم‌های دیگر دارد. برای مثال اگر بگوییم «روشن‌فکر کسی است که کار فکری‌اش منش نظری، مفهومی و انتقادی دارد و پیش از هر چیز در خدمت ساختن فرهنگ است»[1] (به فرض این که معناهای «نظریه»، «مفهوم‌سازی»، «انتقاد» و «فرهنگ» پیش‌تر به طور دقیق معلوم شده باشند) روشن کرده‌ایم که از میان افراد جامعه‌های بشری چه کسانی به چه دلایلی می‌توانند روشن‌فکر خوانده شوند، و چه افرادی نمی‌توانند چنین نام یابند، و نیز، چه کارهایی در جهت کار روشن‌فکری هستند، یا به آن نزدیک می‌شوند، و چه کارهایی در آن حوزه جای نمی‌گیرند. جدا از هر انتقاد به تعریف بالا باید گفت که در اصل امکان ارائه‌ی تعریف جهان‌شمول جامع و مانعی از روشن‌فکر وجود ندارد. روشن‌فکران حتی در یک جامعه‌ی مشخص و در یک دوره‌ی تاریخی معیین نیز در ماهیت متعیّنی با هم شریک نیستند. بسیاری از کسانی که در جامعه‌ای روشن‌فکر خوانده می‌شوند با هم چیزی یا چیزهایی مشترک دارند. منکر این اشتراک نمی‌شوم، و حتی می‌پذیرم که بر اساس نظر ویتگنشتاین درباره‌ی «شباهت‌های خانوادگی» می‌توان انبوهی از افراد را زیر عنوانی مشترک گرد آورد، هرچند نمی‌دانم فایده‌ی این کار (وقتی از «مجموعه‌ی روشن‌فکران» یاد می‌کنیم) چیست. به هر حال لازم نیست که مورد یا موارد مشترک را ساختاری دگرگونی‌ناپذیر، امری ثابت و همیشگی (و

---

۱. این بیان دیگری از تعریف ۱۲ از روشن‌فکر است که در جستار بعدی خواهد آمد.

غیرتاریخی) بدانیم و آن را «ماهیت» یا «ذات» بخوانیم. به گمان‌ام کار عاقلانه‌تر این است که بگوییم مجموعه‌ی کسانی که در یک جامعه و یک موقعیت فرهنگی بر اساس کردارها و کارکردهای اجتماعی‌شان، و بنا به تعریف‌های خاصی (که کارآیی‌شان موقتی و وابسته به شرایط تاریخی است) «روشن‌فکران» خوانده می‌شوند، در ماهیت معیینی شریک نخواهند بود.

دشواری بزرگ ذات‌باور وقتی کارش را آغاز می‌کند تدقیق تفاوت‌های شهودی میان امور ذاتی و اتفاقی است. دشواری بزرگ او در پایان کارش ناروشن ماندن تفاوت‌های به راستی موجود میان اموری است که بنا به تعریف ساخته‌ی خویش آن‌ها را یک‌سان انگاشته بود. هم‌ذات‌پنداری از تعریف یا توصیف چیزها و امور ناشی می‌شود، و امری زبانی و در اصل قراردادی (Conventional) است. اگر چنان‌که فلسفه‌ی زنده‌ی امروز (در هردو سنت بزرگ فلسفه‌ی قاره‌ای و فلسفه‌ی تحلیلی) زبان، و سرچشمه‌های قراردادی نشانه‌های زبانی را آغازگاه بحث‌های خود قرار داده، به فلسفه بپردازیم، متوجه می‌شویم که ذات‌باوری استوار به پیشنهاده‌های اثبات‌ناشده و نادقیق فکری و فلسفی است. ارائه‌ی تعریف‌های ذات‌باورانه به معنای کوشش در حل مسائل به یاری حکم‌های قطعی و همشگی (غیرتاریخی) است. چنین تعریف‌هایی به طور معمول بحث فکری را متوقف می‌کنند و سازنده‌ی توهم دست‌یابی به پاسخ نهایی می‌شوند، در خدمت ساختن نظام‌های فکری در می‌آیند و به نوبه‌ی خود وجودشان را مدیون خواست ساختن نظام هستند. نیچه گفته بود: «من به تمام نظام‌سازان بی‌اعتمادم. خواستِ یک نظام بی‌صداقتی است.»

در آغاز فصل دوم نشان خواهم داد که مخالفت با تعریف ذات‌باورانه

به معنای انکار هرگونه تعریف (به ویژه تعریف‌های کارا و راهنمای عمل که تعریف‌هایی موقتی، محدود و قابل ابطال‌اند) نیست. آن‌چه در موضوع بحث ما باید کنار گذاشته شود تلاش در ارائه‌ی تعریف‌های ذات‌باورانه از روشن‌فکر است. هرگونه تعریفی از روشن‌فکر به عنوان موجودی غیرتاریخی و مستقل از تعیّن‌های تاریخی و اجتماعی، و ویژگی‌های فرهنگی (بی‌توجه به به زبان و گفتمان) بی‌فایده است، و حتی اگر بر اساس این چنین تعریف‌هایی مباحثی هم شکل گیرند، یا نظریه‌هایی بر پا شوند، سرانجام جایی کمبودها و بی‌حاصلی آن‌ها آشکار خواهد شد.

۱.۲.۲) نمونه‌هایی از تعریف ذات‌باورانه از روشن‌فکر

پاسخی کلی و جهان‌شمول به پرسش «روشن‌فکر کیست؟» که مدعی کشف ماهیت روشن‌فکر یا کار روشن‌فکرانه باشد، پرسش را ذات‌باورانه جلوه خواهد داد، وگرنه این پرسش در خود ذات‌باورانه نیست. هرگاه سئوال ما راه‌گشای بحثی درباره‌ی کارهای روشن‌فکری در حوزه‌های فرهنگی گوناگون و موقعیت‌ها و برهه‌های تاریخی مختلف شود (یعنی اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را به سود یک وحدت خیالی یا فرضی نادیده نگیرد) از دام ذات‌باوری جسته است. می‌پرسیم که «روشن‌فکر کیست یا چیست؟» و در پی آن می‌پرسیم که آیا روشن‌فکر یک فرد است، یا نهاد، یا مجموعه؟ آیا مجری نقشی خاص است؟ یا در قلمروهای فکری و فرهنگی مختلف (در کشورهای مختلف با سطح پیشرفت متفاوت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) نقش‌هایی یک‌سان، معیین و همیشگی دارد؟ پرسش کیستی یا چیستی روشن‌فکر مثل هر پرسش دیگری در باره‌ی ماهیت امور و افراد به اندیشه و بحث دامن می‌زند. وقتی با تنوع گیج‌کننده‌ی پاسخ‌ها روبرو می‌شویم،

می‌بینیم که در مورد روشن‌فکر نظر واحد یا مشترکی وجود ندارد.

ارائه‌ی مفهوم بامعنایی از روشن‌فکر می‌باید نتیجه‌ی کار باشد و نه پیش‌نهاده‌ای در آغاز کار، مگر این که آگاهانه و با صراحت از همان نخستین گام به صورت فرضی قابل تغییر مطرح شده باشد. یعنی تعریف‌کننده قبول کرده باشد که تعریفی موقتی ارائه کرده که در جریان بررسی نقادانه، دقیق و شیوه‌دار به احتمال زیاد یا از بین خواهد رفت یا دگرگون و کامل‌تر خواهد شد. چنین تعریفی باید ویژگی تاریخی و پراگماتیک کار فکری در هر جامعه و هر فرهنگ خاص را در نظر بگیرد. در نتیجه، باید این پرسش را پیش بکشد که در هر مورد خاص چگونه کار فکری افراد تبدیل به کار روشن‌فکری می‌شود یا بهتر بگوییم چنین خوانده و پذیرفته می‌شود. می‌پرسیم که «چه نوع یا چه شکلی از شکل‌گیری مفاهیم روشن‌فکرانه است؟». تعریف موقتی ما از کار روشن‌فکری بحث را آغاز می‌کند و باید بدانیم که به احتمال قوی خودش در جریان بحث دگرگون خواهد شد.

در ادامه‌ی این جستار بیست تعریف از روشن‌فکر (که خطوط کلی آن‌ها را در کتاب‌ها، مقاله‌ها و شماری از فرهنگ‌های تخصصی علوم اجتماعی در زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی یافته‌ام) می‌آورم. کوشیده‌ام تا از تعریف‌هایی که در مبنای معنایی خود مشابه‌اند و فقط تفاوت‌هایی در شیوه‌ی بیان دارند گزاره‌ای کلی بسازم چنان که بیان‌گر آن مبنا باشد، و در عین‌حال تاویل‌های اصلی ناشی از شیوه‌ی بیان را نادیده نگیرم. توانستم تعریف‌ها را در سه دسته‌ی کلی جای دهم: یکم) تعریف‌های کارکردی، بر اساس کار، حرفه و نقش‌های اجتماعی افراد. دوم) تعریف‌های کارکردی با تاکید بر نقش فرهنگی افراد. سوم) تعریف‌هایی بر اساس موضوع‌های مورد علاقه افراد.

یکم. تعریف‌های کارکردی (بر اساس کار، حرفه و نقش‌های اجتماعی):
روشن‌فکر کسی است که:
۱) کار فکری انجام دهد (در برابر کار یدی).
۲) حرفه‌اش (یا کاری که بیش‌تر وقت او را به خود اختصاص می‌دهد) انجام فعالیت‌های فکری، فرهنگی و نظری باشد، و در تدوین و بیان نظام‌های فکری فعال (یا دستگاه‌های ایدئولوژیک) بکوشد.
۳) وقت زیادی را صرف اندیشیدن به ایده‌های پیچیده یا پژوهش درباره‌ی آن‌ها کند.
۴) کارش تولید اندیشه‌های منظم و وابسته به‌نتایج اندیش‌گری‌پیشین (مباحث به طور منظم بیان‌شده‌ی نظری، علمی، فنی، ایدئولوژیک و...) باشد.
۵) دو وظیفه‌ی آموزش دادن و اطلاع‌رسانی را به طور جداگانه یا توامان انجام دهد.
۶) خود را درگیر قلمرو کلی معناها و ارزش‌ها کند، و به نام ارزش‌هایی برتر موقعیت موجود را مورد انتقاد قرار دهد.
۷) کارش پیشبرد یا تبلیغ دانایی باشد، و ارزش‌های جامعه خود را به طور منظم و قاعده‌مندی بیان کند.
۸) در جریان تولید مفاهیم تجریدی و کلی نقش یابد، یا دارای مهارت ویژه‌ای در دسته‌بندی و جمع‌بندی نظریات مختلف باشد.
۹) بتواند (یا بکوشد و ظیفه‌ی خود بداند که) مردم را به انجام کاری وادارد یا مانع آن‌ها در انجام کاری شود.
۱۰) در شکل‌گیری صورت‌بندی دانایی دوران نقش داشته باشد.

دوم. تعریف‌های کارکردی با تاکید بر نقش فرهنگی:
روشن‌فکر کسی است که:

۱۱) در گستره‌ی فرهنگ (Sphere of culture) یا به بیان دیگر در «جهان نمادها» کار کند، و به‌طور منظم و آگاهانه در ساختن فرهنگ نقش داشته‌باشد.
۱۲) کار فکری‌اش منش نظری، مفهومی و انتقادی دارد و پیش از هر چیز در خدمت ساختن فرهنگ است.
۱۳) به طور معمول آموزش کافی یافته باشد و نیروی فکری و هوشی خود را صرف انجام کاری کند که بنا به باور خودش و / یا دیگران از نظر فرهنگی مهم است.
۱۴) محصولات فرهنگی‌ای را تولید کند که در آن‌ها کیفیتی به طور خاص اندیش‌گرانه یافتنی باشد.
۱۵) در میان پدیدآورندگان فرهنگ جای گیرد و بتواند از مسائل فوری و به ظاهر بی‌اهمیت نکته‌هایی را استنتاج کند که از اهداف فوری و پراگماتیک فراتر می‌روند، و تعهدی نسبت به پیشرفت و تعالی حرفه یا موضوع مورد نظر ایجاد می‌کنند.
۱۶) پیام‌هایی فرهنگی را به یاری رسانه‌هایی مختلف (با توجه به موقعیت‌های فرهنگی متفاوت از راه‌های مختلف) تنظیم کند.
۱۷) بنا به موقعیت پذیرفته‌شده‌ی فرهنگی‌اش برای دیگران راهنمای عمل باشد.

سوم. تعریف‌هایی بر اساس موضوع‌های مورد علاقه:

روشن‌فکر کسی است که:

۱۸) موضوع مورد علاقه‌اش با یکی از شکل‌های آگاهی اندیش‌گرانه مرتبط باشد، و بنا به آگاهی، ذوق یا سلیقه‌اش، یا به دلیل تعهدی فرهنگی ارزش زیادی برای آگاهی، تفکر، تعقل و شکل‌های پیچیده‌ی دانایی، به ویژه امور تجریدی و مسائل کلی قائل باشد.

۱۹) ذوق پرورده‌ای در امور اندیش‌گرانه و معنوی داشته باشد، و نزد او زندگی آگاهانه‌ی فکری ارزشی زیادی داشته باشد.
۲۰) به جست‌وجوی حقیقت امور (یا حقیقت کلی) برآید.

۱.۲.۳) نقد تعریف‌های ذات‌باورانه از روشن‌فکر

وجود این همه تعریف‌های ذات‌باورانه از روشن‌فکر نشان می‌دهد که ما هنوز به تعریفی نهایی و دقیق از آن دست نیافته‌ایم. البته فقدان کنونی چنین تعریفی ثابت نمی‌کند که در آینده هم امکان دسترسی به آن وجود ندارد، یا در اصل ممکن نیست، اما به هر حال باید پذیرفت که تاکنون تعریفی نهایی و مورد قبول همگان یا اکثریت یافت نشده، و پراکندگی بحث و تنوع تعریف‌ها مدام ما را از امید دسترسی به چنان تعریفی دور می‌کنند. نکته‌ی مهم دیگر این است که اکثر تعریف‌های بالا «اخراج‌کننده‌اند»، یعنی هر کدام عده‌ی زیادی را از قلمرو روشن‌فکری کنار می‌گذارند، و کار روشن‌فکرانه را در نهایت کار فردی متعلق به گروهی از سرآمدان معرفی می‌کنند، و رابطه‌های اجتماعی و نقش‌های گروه‌های اجتماعی را یا نادیده می‌گیرند، یا کم‌رنگ و ناروشن می‌کنند.

شماری از این تعریف‌ها چندان کلی‌اند که معلوم نیست چه فایده‌ای دارند. برای نمونه تعریف ۱ کلی‌ترین و بی‌فایده‌ترین تعریف‌ها و باید گفت بسیار ابتدایی است. مگر کسی پیدا می‌شود که کار فکری نکند؟ هم‌چنین، تقابل کامل کار فکری و کار جسمانی نیز بی‌معنا است. هر گونه فعالیت جسمانی و کار یدی در بردارنده‌ی میزانی و شکلی از اندیش‌گری است و بدون آن (به صورت طرحی از هدف، کشف ابزار ضروری و شیوه‌های استفاده از آن‌ها) پیش نخواهد رفت. از سوی دیگر کار فکری هم در نهایت فقط از طریق پیوند با فعالیت کرداری و کنش‌های تولیدی

انسانی پیش خواهد رفت، و امری تجریدی نیست که در فضایی تهی و دور از فعالیت جمعی ممکن شود. در نتیجه می‌توان گفت که تعریف‌هایی از قبیل این تعریف که در کتاب رایج ***فرهنگ جامعه‌شناسی کالینز*** آمده «کار فکری تمامی آن کارهایی هستند که در آن‌ها کار محصول مغز باشد و نه دست»[1] ناروشن و گمراه‌کننده‌اند.[2]

تاکید بر مفهوم کار فکری نخست در ادبیات مارکسیستی مطرح شد و نتایج نظری در خور توجه‌ای هم به بار نیاورد. از سوی دیگر شکل غیر مارکسی آن که به جای «کار فکری» از «زندگی فکری جامعه» یاد می‌کند به تعریف کوتاهی از روشن‌فکر منجر شده: «روشن‌فکر را بر حسب تعریف می‌توان آدم تحصیل‌کرده‌ای دانست که با حیات فکری سروکار دارد»[3]. ناروشنی این تعریف نتیجه‌ی مفهوم نادقیق «حیات فکری» است. ظاهراً مقصود حیات فکری اجتماعی است، اما چه کسی با زندگی فکری سروکار ندارد؟ از سوی دیگر هرگاه تفاوت روشن‌فکر و غیر روشن‌فکر را صرفاً نتیجه‌ی «تحصیل» یا آموزش بدانیم در جوامع پیش‌رفته‌ای که در آن‌ها بی‌سوادی ریشه‌کن شده باید همه روشن‌فکر خوانده شوند. در این صورت فایده‌ی این تعریف چیست؟

شکل بهتر تعریف ۱ از روشن‌فکر که در بالا آمده روشن‌فکر را کسی می‌داند که کارهای فکری نظام‌مند و نظری را با استفاده از ایده‌های پیچیده و بازمانده از اندیش‌گری‌های پیشین پیش می‌برند (تعریف‌های ۲

---

1. D. Jary and J. Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, Third Edition, Glasgow, 2000, p.304.

۲. یک ملاک نظری را که شاید بتوان به یاری آن میان کار فکری و کار بدی تفاوت گذاشت در ادامه‌ی این رساله (جستار ۳.۴.۱) در نقد از دیدگاه مارکس مطرح خواهم کرد.

۳. ع. قیصری، ***روشنفکران ایران در قرن بیستم***، ترجمه‌ی م. دهقانی، تهران، ۱۳۸۳، صص ۳-۲.

تا ۴). اما این‌جا هم مشکل اصلی باقی است. بسیاری از کارگران یدی ناگزیرند که در جریان کارشان به‌گونه‌ای نظام‌مند، نظری و دقیق کار فکری کنند، یا به نتایج آن تکیه کنند. آن نظام‌های فکری هم دور از کنش و کردار اجتماعی شکل نمی‌گیرند و معنا نمی‌یابند. ارسطو در کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس* نکته را نشان داد و برای نخستین بار از چشم‌اندازی پراگماتیک هم‌بستگی کار یدی و کار فکری را پیش کشید. تعریف‌های مورد بحث ما (مثل بسیاری از تعریف‌های استوار به سنت دکارتی) بدون توجه به «فرونسیس» و «حکمتِ عملی» ارسطویی ساخته شده‌اند. بنا به تعریف ۵ فعالیت بسیاری از هنرمندان روشن‌فکرانه دانسته نخواهد شد، زیرا نتایج کار و آفرینندگی آن‌ها نه آموزشی است و نه به معنای دقیق واژه اطلاع‌رسانی. به همین شکل بنا به تعریف‌های ۶ و ۷ کار موسیقی‌دانان و آهنگ‌سازان روشن‌فکرانه نخواهد بود زیرا قطعه‌ای موسیقی لزوماً با قلمرو معنایی و ارزشی (به معنای متعارف این واژه‌ها) سروکار ندارد. بخش دوم تعریف ۶ نیز اخراج‌کننده است. اگر روشن‌فکر به ضرورت باید به نام ارزش‌هایی برتر وضعیت موجود را مورد انتقاد قرار دهد، فعالیت انبوهی از متفکران که از جمله مدافعان نظم موجود هستند (محافظه‌کاران، غیررادیکال‌ها) روشن‌فکرانه محسوب نخواهد شد. تعریف ۸ کار فیلسوف را بنا به یک تعریف خاص از کار فلسفی، الگوی کار روشن‌فکر قرار داده است. بنا به این تعریف فعالیت کسانی که مهارتی در ساختن مفاهیم تجریدی ندارند، روشن‌فکرانه نخواهد بود. از سوی دیگر، باید تاکید کرد که توانایی جمع‌بندی نظریات یا تجربه‌ها (کارکرد مدیریت) لزوماً کاری روشن‌فکرانه محسوب نمی‌شود، همان‌طور که بیان ارزش‌های جامعه به طور منظم و قاعده‌مند هم ضرورتاً کار روشن‌فکری نیست. تعریف ۹ روشن نمی‌کند که تفاوت روشن‌فکر با فعالان احزاب

سیاسی و اتحادیه‌ها چیست. آشکارا آنان نیز وظیفه‌ی خود را روشن کردن ذهن مردم و وادار کردن (یا قانع کردن) آنان به انجام کارهایی (یا بازداشتن آنان از انجام کارهایی) می‌دانند. بگذریم که دوگانگی روشن‌فکر / مردم به عنوان فرضی قطعی و اثبات‌شده مطرح شده است. فرضی که هنوز چیزی بیش از یک فرض نیست و نمی‌تواند مبنای تعریف روشن‌فکر قرار گیرد. تعریف ۱۰ گیج‌کننده‌ترین تعریف‌های دسته‌ی نخست است. هر گونه کار فکری به هر شکل هم محصول صورت‌بندی دانایی دوران است و هم گسترش‌دهنده‌ی آن. کار روشن‌فکری با مفهومی چنین کلی و تجریدی دانسته نخواهد شد مگر این که به جای صورت‌بندی دانایی دوران، شکل‌ها یا کارکردهای گفتمانی را قرار دهیم. اما می‌بینیم که گفتمان در این تعریف و سایر تعریف‌های ذات‌باورانه‌ای که نقل کرده‌ام به کلی غایب است.

در تعریف‌هایی که به نقش ویژه و کارکرد روشن‌فکر در ساختن فرهنگ توجه دارند نیز جای مهم‌ترین عنصر یعنی شکل گفتمانی عناصر فرهنگی خالی است. هیچ تعریفی از این دسته تعاریف به گفتمان اشاره‌ای ندارد. در ادامه‌ی بحث خواهیم دید که چنین تعریف‌هایی به مفاهیمی کهنه از فرهنگ وابسته‌اند و در مفهوم امروزی فرهنگ جای‌گاه زبان و گفتمان چنان که باید روشن و برجسته است. تعاریف ۱۱ و ۱۲ بیش از حد وسیع هستند، و از فیزیک‌دان تا آموزگار دبستان را در بر می‌گیرند. نکته این‌جاست که به دقت نمی‌توان تعیین کرد چه کسانی سازنده‌ی فرهنگ‌اند. در شکل‌گیری فرهنگ یک جامعه (اگر مقصود از فرهنگ صورت‌بندی جهانی بامعنا و نمادین باشد) همه نقش دارند: هر کس که کار می‌کند و می‌اندیشد، هر کس که در مقام آموزگار یا شاگرد در نظام آموزشی جای دارد، هر کس که انتقال‌دهنده‌ی تجربه‌ای باشد یا نتایج آن

را تعمیم دهد، هر کس که پیامی را تولید کند یا آن را دریافت و رمزشکنی کند در نظامی نمادین و معنایی فعال است و آن را کامل‌تر می‌کند. تعریف ۱۳ تعریفی است که روشن‌فکر را بنا به درک و ارزش‌های ذهنی خود او تعریف می‌کند. هر کس که خودش گمان برده کارش به گسترش فرهنگ کمک می‌کند روشن‌فکر است. این تعریف چه سودی دارد؟ تعریف ۱۴ حتی بیش از سه تعریف قبلی گیج‌کننده است. این تعریف (که در **فرهنگ جامعه‌شناسی** سوی و روبر آمده، و از فرهنگ‌های جدید و مفید فرانسوی در این زمینه محسوب می‌شود) این همان‌گویی به نظر می‌رسد، و نویسندگان فرهنگ هم این نکته را قبول دارند، اما تاکید کرده‌اند که باید هر نکته‌ی تعریف نه به معنایی فراتاریخی بل به دقت هم‌چون نکته‌ای تاریخی و متعیّن در زمان و مکان شناخته و مطرح شود.[1] کار اندیش‌گرانه در هر جامعه معنایی خاص و ویژه دارد. حتی اگر این توضیح را (که درست و منطقی است، اما در متن تعریف جای ندارد) بپذیریم باز بنا به تعریف ۱۴ فقط تولیدکنندگان عناصر فرهنگی مطرح‌اند و نه کسانی که فرهنگ را «به کار می‌برند». در کاربرد عناصر فرهنگی است که فرهنگ ساخته و کامل‌تر می‌شود. این نادیده گرفتن ارتباط فرهنگی و کاهش بحث به تولیدکنندگان شامل تعاریف ۱۵ و ۱۶ هم می‌شود. هر چند باید گفت که در تعریف ۱۵ اشاره به فعالیت فرهنگی کسی که می‌تواند از مسائل فوری و به ظاهر بی‌اهمیت نکته‌هایی را استنتاج کند که از اهداف فوری و پراگماتیک فراتر بروند، و تعهدی نسبت به پیشرفت و تعالی حرفه یا موضوع مورد نظر ایجاد کنند، در بر دارنده‌ی نکته‌ی مهم و تازه‌ای است. اما کسی که چنین کاری را پیش می‌برد در کدام زمینه و با کدام ابزار چنین

---

1. *Dictinnaire de Sociologie*, eds. A. Akoun et P. Ansart, Le Robert\Seuil, Paris, 1999, pp.288-289.

می‌کند؟ در زبان و با زبان. در نتیجه، این تعریف به شرطی دقیق خواهد بود که راه را بر بحث از گفتمان و دخالت دادن کردار گفتمانی در بحث از روشن‌فکری بگشاید. در تعریف ۱۶ نیز اشاره به پیام‌هایی که «به یاری رسانه‌های مختلف (با توجه به موقعیت فرهنگ جوامع‌شان از راه‌های مختلف)» ساخته یا تنظیم می‌شوند، از یک نظر ما را به مباحث زبان و معناشناسی نزدیک می‌کند، اما در آستانه‌ی این تدقیقِ ضروری متوقف شده است. در تعریف‌هایی که متمرکز بر نقش فرهنگی روشن‌فکر هستند تعریف ۱۷ از همه متکبرانه‌تر و سرآمدگرایانه‌تر است. البته در زندگی فرهنگی و اجتماعی جوامع به مواردی برمی‌خوریم که اهل فرهنگ به دلیل احترام اجتماعی خود بر دیگران تاثیر و نفوذ داشته‌اند. اما این امر به هیچ‌رو همگانی و رایج نبوده (حتی مورد عکس آن هم فراوان صادق بوده است)، و دلیلی هم ندارد که فرض کنیم همواره مفید و منطقی بوده. به هر حال این رویداد نمی‌تواند مبنای ارائه‌ی تعریفی از این افراد باشد، چه برسد به این که پایه‌ی تعریف اهل فرهنگ یا روشن‌فکران قرار گیرد.

دسته‌ی سوم از تعریف‌های ذات‌باورانه کم‌تر مبنای جامعه‌شناسانه دارند. در آن‌ها به نقش اجتماعی و حتی نوع فعالیت روشن‌فکر توجه نشده و در مرکز بحث فقط موضوع‌های مورد علاقه‌ی افراد قرار دارد. این گونه‌ای سوبژکتیویسم است که درک کار روشن‌فکری به عنوان فعالیتی عینی را دشوار می‌کند. تعریف ۱۸ به دلیل این که چندان نتیجه‌ای از موضوع مورد علاقه‌ی فرد نمی‌گیرد، و به سرعت به تعریفی از قبیل آن تعاریفی که در دسته‌ی نخست جای داده‌ام، تبدیل می‌شود، از یک نظر تاحدودی به نگرشی غیرذهنی نزدیک می‌شود. اما این تعریف هم بیش از حد برای عنصر آگاهی ارزش قائل است. این تکیه‌ی افراطی به آگاهی بحث را به مسیری ایدئالیستی هدایت می‌کند. تنها زمانی که آگاهی را

یکی از شکل‌های کردار گفتمانی محسوب کنیم بحث در راستایی دقیق می‌افتد. این نکته در تعریف ۱۸ و سایر تعریف‌ها یک‌سر غایب است. تعریف ۱۹ بیش از سایر تعریف‌ها ذهن‌باورانه است. کسی نمی‌داند که از نظر دیگری زندگی فکری تا چه حد دارای ارزش است مگر این که نتایج کار او را مشاهده کند. یک تعریف درست نمی‌تواند از ادعای افراد آغاز شود، و هرگاه نتایج کارهای آنان را ملاک قرار دهد باید دست‌کم به تعریفی از نوع تعاریف دو دسته‌ی قبلی تبدیل شود. نکته به همین شکل در مورد تعریف ۲۰ نیز صادق است: کشف این که آیا کسی در جست‌وجوی حقیقت امور برمی‌آید یا نه، وابسته است به دقت در کارش و نتیجه‌ی آن. از سوی دیگر، این تعریف با دشوارترین مفاهیم فلسفی هم روبرو می‌شود. میان فیلسوفان در مورد تعریف حقیقت هم‌فکری وجود ندارد. آن‌چه ارسطو حقیقت می‌خواند همان نیست که نیچه حقیقت می‌دانست و نظر هایدگر در مورد حقیقت با هر یک از آن‌ها یک سر متفاوت بود. مفهوم فلسفی حقیقت که گویا جست‌وجوی‌اش کار و وظیفه‌ی خردورزانه‌ی روشن‌فکر آرمانی سکولار است، بیش از یک صد سال است که دیگر آن حرمت قدیم و احترام سده‌ی نوزدهمی را که نتیجه‌ی علم‌باوری پوزیتیویستی بود، از دست داده است. از نیچه به این سو مساله‌ی ابداع حقیقت به یاری زبان‌آوری انسان مطرح شده و در برابر رسالت کشف حقیقت عینی و نهایی قرار گرفته است. حقیقت چیست؟ آیا هم‌خوانی گزاره‌ای با امر واقع بیرونی است؟ در این هم‌خوانی نقش زبان چیست؟ آیا حقیقت بیرون ذهن و زبان (و توانایی بیان استعاری) ما جایی قرار دارد که باید کشف شود؟ آیا گفته‌ی نیچه که «حقیقت به سان لشکری از مجازهای بیان و استعاره‌ها زاده‌ی زبان‌آوری ما است» قابل چشم‌پوشی است؟ آیا از راه بررسی مشخصه‌های

هستنده‌ای می‌توان به حقیقت هستی‌شناسانه‌اش پی برد یا نه؟ انبوه پرسش‌ها ادامه دارد و سرانجام معلوم نخواهد شد که چه کسی بنا به چه ادعایی یا درکی از حقیقت روشن‌فکر است. زمانی فریدریش انگلس گفته بود که «علم جست‌وجوی دقیق و پُر وسواس حقیقت است». اکنون از کسانی که بنا به تعریف ذات‌باورانه‌ی ۲۰ روشن‌فکر را «جست‌وجوگر حقیقت» می‌دانند باید همان را پرسید که از انگلس می‌پرسند: «به نظر شما حقیقت چیست؟» کار روشن‌فکری بنا به درک تازه‌ی از حقیقت (که هرمنوتیک مدرن و نیز گفتمان پسامدرن به آن شاخ و برگ نظری پیچیده‌تری هم بخشیده‌اند) نه جست‌وجوی حقیقت که بنیان نهادن سامانِ تازه‌ای از حقیقت است. حتی اگر خود متفکر از کارش (به شیوه‌ی کارل پوپر) تعریفی دال بر ضرورت نزدیکی به حقیقت ارائه کند، باز فعالیت فکری‌اش منجر به پدید آمدن درکی تازه از حقیقت (و سامانی تازه از آن) می‌شود، و نه بیش.

۱.۳) دو مفهوم کلیدی

۱.۳.۱) فرهنگ

در بیش‌تر تعریف‌هایی که از روشن‌فکری آمد به شکل مستقیم یا نامستقیم مفهوم «فرهنگ» (و این نکته که فعالیت روشن‌فکران از جمله عوامل مهم سازنده‌ی فرهنگ، یا مهم‌ترین این عوامل است) مطرح شد.

واژه‌ی «فرهنگ» در متن‌های پهلوی یافتنی است اما سابقه‌ی دورتری ندارد و برای نمونه در بخش‌های بازمانده‌ی *اوستا* یافت نمی‌شود. شاید از ریشه‌ی «هنگ» به معنای قصد و آهنگ آمده، و با «فرهختن» هم‌ریشه باشد، همان‌که ما امروز «فرهیختن» می‌خوانیم و واژه‌ی مرتبط به آن یعنی «فرهیخته» را به کار می‌بریم. «فرهختن» به معنای آموزش دقیق یافتن در

زمینه‌های علم و ادب و هنر بود. در زبان پهلوی «فرهنگ» به معنای «ادب و علم و هر آن‌چه در رده‌ی شایستگی‌های اخلاقی و هنروری جای دارد» به‌کار می‌رفت،[1] و از واژه‌ی «فرهنگستان» به معنای «مکانِ آموزش یافتن» نیز استفاده می‌شد. «فرهنگ» در فارسی میانه به همین معنای دانش و هنر و ادب به‌کار می‌رفت، و نیز در شعرهای کسایی، فردوسی و فرخی معنای مجموعه‌ی عقل، علم، دانش و ادب داشت. از آن پس دیگر به‌کار نرفت، مگر در دوره‌ای نزدیک‌تر به زمان ما، و در واژه‌نامه‌های فارسی‌ای که در هندوستان نوشته می‌شدند. معنای مدرن آن به آغاز سده‌ی بیستم بازمی‌گردد. در دهه‌ی ۱۹۲۰ میلادی به معنای «آموزش» در برابر Éducation به‌کار رفت، و در چند دهه‌ی اخیر در برابر واژه‌ی Culture کاربرد یافت، و در مقابلِ Éducation از «آموزش و پرورش» استفاده شد. واژه‌ی «فرهنگ» در فارسی امروزی به سه معنا رایج است: ۱) به معنایی کلی چنان که از «فرهنگ اروپایی» یا «فرهنگ ایرانی» یاد می‌کنیم؛ ۲) به معنایی خاص‌تر نمایان‌گر آموزش و فرهیختگی افراد، برای مثال می‌گوییم: «او آدم بافرهنگی است»، یا بسیاری از رانندگان تاکسی تهرانی معتقدند که به جز شخص خودشان دیگران «فرهنگ ترافیکی» ندارند؛ ۳) به معنای خاص واژه‌نامه اعم از یک زبانه، دو زبانه، یا تخصصی مثل ***فرهنگ علوم انسانی*** آشوری.

اکنون به تکامل تاریخی واژه و مفهوم Culture دقت کنیم.[2] نخستین

---

۱. د. آشوری، ***تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ***، ویراست سوم، ۱۳۸۰، ص۱۷. هم‌چنین بنگرید به ***لغت‌نامه دهخدا***، ج۱۰، ص ۱۵۱۰۹، و حاشیه‌ی م. معین بر ***برهان قاطع***، تهران، ۱۳۶۱، ج۳، ص۱۴۸۱.

۲. در این بحث از مقاله‌ی «شکل‌گیری فرهنگی جامعه‌ی مدرن» نوشته‌ی رابرت بوکاک و کتاب ریموند ویلیامز ***واژه‌های کلیدی*** استفاده کرده‌ام:

R. Bocock, "The Cultural Formations of Moderne Society" in S. Hall and B.

برداشت از واژه‌ی Culture در سده‌ی پانزدهم فعالیت کشاورزی بود. هنوز هم این برداشت در واژه‌های Agriculture (= کشاورزی) و Horticulture (= باغبانی، گل‌پروری) باقی مانده است. دومین برداشت از این واژه، در آغاز سده‌ی هفدهم کشت را از گستره‌ی زندگی طبیعی به قلمرویی تجریدی‌تر کشاند، و فرهنگ را به معنای کشت اندیشه‌ها و ذهن‌ها مطرح کرد. فرنسیس بیکن در سال ۱۶۰۵ «غنی ساختن ذهن‌ها» را با استفاده از همین واژه بیان کرد. در ۱۶۵۱ هم تامس هابز در کتاب *لویاتان* در اثبات این که «می‌توان در ذهن‌ها درک درست را نشاند» از همین واژه استفاده کرد. در نیمه‌ی دوم آن سده پیش‌فرضی سرآمدگرا شکل گرفت. بنا به این فرض فقط برخی از ذهن‌ها استعداد رشد و بارآوری دارند، و همه‌ی مردم دارای توانایی پیشرفت فکری و «فرهنگی» نیستند. بعضی از افراد (و به تدریج گفتند برخی از ملت‌ها) می‌توانند «ساخته و کامل شوند». در سده‌ی هفدهم، در زبان انگلیسی لفظ Culture با Art به معناهای «هنر» و «صنعت» مترادف شد. بنیان سرآمدگرایی قدیم هم‌چنان پابرجا بود و چنین فرض می‌شد که فرهنگ دستاورد برخی از ذهن‌های «پیش‌رفته»ی برخی از گروه‌های سرآمد جامعه یعنی «سرآمدان فرهیخته» یا Cultivated elite است. این فهم از فرهنگ زمینه‌ساز درکی سرآمدگرایانه از کار هنری هم شد که به یک معنا تا امروز باقی مانده است. یکی از مشهورترین نمونه‌های آن بحث تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر از فرهنگ توده‌ای و «صنعتِ فرهنگ» در *دیالکتیک روشن‌گری* است که «فرهنگ و هنر متعالی» را در برابر «فرهنگ توده‌ای» و «هنر

Gieben eds, *Formations of Modernity*, The Open Univrtsity, Cambridge, 1995, pp. 299-275.

R. Williams, *Keywords*, London, 1983.

همه‌پسند» قرار می‌دهد، و میان آثار هنری متعالی مدرنیست با آثار مردم‌پسند و نازل (بیان شیی‌شدگی مناسبات انسانی) تفاوت می‌گذارد. در آغاز سده‌ی هجدهم هنوز این فرض اشراف‌سالارانه مقتدر بود که فرهنگ فقط شیوه‌ی اندیشیدن طبقه‌های بالای جامعه است. ولی به تدریج در نتیجه‌ی نوشته‌های روشن‌گران معنای واژه دگرگون شد.

سومین برداشت از مفهوم «فرهنگ» (رایج‌ترین معنای آن) در پایان سده‌ی هجدهم و شکوفایی روشن‌گری ساخته و متداول شد. در آن ایام برخی از متفکران آلمانی برای روشن کردن فراشد کلی تکامل اجتماعی از لفظ Kultur استفاده کردند. برای نمونه از «جامعه و فرهنگ اروپایی» یا از «فرهنگ یهودی» یاد می‌کردند، یا «فرهنگ فرانسوی» را در برابر «فرهنگ انگلیسی»، و «فرهنگ لاتین» را در مقابل «فرهنگ انگلوساکسون» قرار می‌دادند. بنا به این برداشت فرهنگ چنین معرفی می‌شود: الگوهایی از شناخت بشری که به صورت‌بندی‌های اجتماعی، باورها و عادت‌های رایج، ویژگی‌های قومی، نژادی، دینی و گروهی دلالت دارند. تاریخ به گمان روشن‌گران تداوم زندگی عملی و فکری (فرهنگی) انسان‌ها بود که در مجموع معنایی درونی داشت و تحقق انسانیّت و خرد محسوب می‌شد. آنان باور داشتند که در هر لحظه‌ی تاریخی می‌توان مراحل گوناگون پیش‌رفته و واپس‌مانده‌ی فرهنگی را میان اقوام و ملت‌های مختلف مشاهده کرد. یعنی برخی از ملت‌ها و اقوام به آن معنای نهایی و بخردانه‌ی درونی و نهفته‌ی تاریخی نزدیک‌تر، و درنتیجه پیشرفته‌تر، تکامل‌یافته‌تر، باارزش‌تر و مقتدرترند، در حالی که برخی از آن معنا دورترند. دیدگاه اصلی روشن‌گران که به تدریج در سراسر اروپا رایج شد و مقبول افتاد چنین بود که در فراشد تاریخی پیشرفت انسانیّت (که همه‌ی جوامع بشری درگیر آن هستند و از مراحل گوناگون آن می‌گذرند) اروپا نقشی مرکزی و

محوری دارد[۱]. اروپا جای‌گاه اصلی رشد فرهنگ و نمایان‌گر بالاترین مدارج تکامل مادی، صنعتی و فرهنگی است و به دیگر نقاط جهان راه درست را نشان می‌دهد. کارل مارکس هم در پیش‌گفتار به نخستین چاپ مجلد یکم **سرمایه** نوشته که جامعه‌هایی که بیش‌تر تکامل صنعتی یافته‌اند به دیگر جامعه‌های بشری آینده‌ی آن‌ها را نشان می‌دهند.[۲]

دیدگاه اروپامحور روشن‌گران مخالفانی هم داشت. یکی از برجسته‌ترین (و امروزی‌ترین) این مخالفان یوهان گوتفرید فون هردر بود. او در کتاب ***ایده‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ بشریّت*** (۹۱-۱۷۸۴) با برداشت و نگرش روشن‌گران و تعریف آنان از تمدن و فرهنگ مخالفت کرد، و لفظ Kultur را به معنایی متفاوت از لفظِ فرانسوی Civilisation (در فارسی «تمدن») به کار برد. هردر نوشت که در جریان مطالعه‌ی تمدن‌ها ما فقط با یک فرهنگ خاص روبرو نمی‌شویم که در طول زمان یا در میان اقوام گوناگون بشری رشد یافته باشد، و نزد برخی در مرحله‌ای کامل‌تر باشد، و پیش بعضی در پله‌هایی پایین‌تر. ما با «فرهنگ‌های بی‌شمار و گوناگون» روبروییم که با هم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند. احترام و اعتبار بیش از حد برای فرهنگی خاص قائل شدن نادرست است. ملت‌های اروپایی عادت کرده‌اند که از فرهنگ خاص خود به عنوان پیشرفته‌ترین مرحله در تکامل فرهنگ بشری یاد کنند، در حالی که باید آن را یکی از انواع فرهنگ‌ها بدانند، لفظ «فرهنگ» را به صورت اسم جمع به کار ببرند، و از «فرهنگ‌های بشری» بحث کنند. مسأله‌ی مهم به رسمیت شناختن فرهنگ‌های خاص گروه‌های اجتماعی در هر ملت و در وجه بعد

---

۱. بنگرید به: ب. احمدی، «علم‌باوری و اروپامحوری»، ***معمای مدرنیته***، تهران، ۱۳۸۲، صص ۳۰۴-۲۶۳.

2. K. Marx, *Capital*, vol.1, trans. B. Fowkes, London, 1976, pp. 90-91.

فرهنگ‌های ملی در برابر هم‌دیگر است. یکی از انواع فرهنگ را «فرهنگ» به معنای مطلق و جهان‌شمول انگاشتن صورت مساله را حذف می‌کند.[1] بحث هردر با آثار متفکرانی چون شلایرماخر، شلگل و هگل کامل‌تر شد. در میان رمانتیک‌های آلمانی نیز مفهوم «فرهنگ‌ها» برجسته شد. هنرمندان و اندیش‌گران رمانتیک توجه همگان را به اهمیت هنر و فرهنگ توده‌ی مردم جلب کردند. به دلیل تاکید بر هنر و فرهنگ مردمی بود که واژه‌ی **Volk** در زبان‌هایی غیر از آلمانی به کار رفت. از همان دوره‌ی فعالیت رمانتیک‌ها در انگلیسی اصطلاح **Folk-culture** رایج شد.[2] ما فارسی‌زبانان نیز بیش از شصت سال است که اصطلاح‌هایی چون «هنر فولکلوریک» و «موسیقی فولکلوریک» را به کار می‌بریم.

بحث فلسفی در مورد آن‌چه به آلمانی **Kulturkritik** خوانده شد نیز ریشه در آثار هردر داشت. این اصطلاح را در انگلیسی به Cultural Criticism ترجمه کرده‌اند (که می‌توان آن را «نقادی فرهنگی» خواند و امروز به Cultural Studies یا «مطالعات فرهنگی» مشهور شده است). برگردان انگلیسی این اصطلاح معناهایی وسیع‌تر از اصطلاح آلمانی دارد، و به معنای بحث جدی درباره‌ی امور فرهنگی است که شامل انواع فعالیت‌های فرهنگی می‌شود، از آن‌چه در نهادهای آموزشی می‌گذرد تا روزنامه‌نگاری و غیره. در حالی که اصطلاح آلمانی فقط شامل انتقادهایی به زندگی اجتماعی و ارزیابی‌هایی منفی و مخالف با دستاوردهای فکری و عملی روشن‌گری بود، و تردید به کارآیی مبانی خردباوری (چون ایمان به علم بشری) را در پی داشت.

---

1. J. G. Herder, *Herder on Social and Political Culture*, ed. and trans. F. M. Barnard, Cambridge University Press, 1969.
2. *ibid*, p.89.

بحث هردر تاثیر زیادی بر برداشت‌های فلسفی از فرهنگ در حرکت آغازین جامعه‌شناسی سده‌ی نوزدهم گذاشت، و حتی می‌توان تاثیر آن را بر فیلسوف بزرگی چون نیچه نیز ردیابی کرد. مبنای فلسفی درک هردر از فرهنگ راه‌گشای چهارمین برداشت از فرهنگ به عنوان «انواع فرهنگ‌های انسانی» شد. فرهنگ‌ها شیوه‌های گوناگون زیستن، ارزش‌های مشترک، معناهای مورد قبول گروه‌های مختلف در ملت‌ها دانسته شدند. بنا به این برداشت فرهنگ‌ها مجموعه‌هایی از فعالیت‌های اجتماعی هستند که در هر دوران در پیکر باورها، آداب و رسوم و بنا به شیوه‌های آموزشی و اطلاع‌رسانی تعریف می‌شوند. در این موارد فرهنگ به معنای بیانِ شیوه‌های گوناگون زندگی افراد ملت‌های خاص، یا گروه‌ها و طبقه‌هایی معیین که در یکی از انواع زندگی فکری و ارزشی با هم مشترک‌اند، به کار می‌رفت. به تدریج بحث از فرهنگ‌های گوناگون نیرو گرفت. دیگر اسباب شگفتی نبود که از «فرهنگ پرولتری»، «فرهنگ بورژوایی» یا حتی «فرهنگ‌های ابتدایی» یاد شود. در سده‌ی بیستم مفهوم فرهنگ منش سرآمدگرایانه‌اش را از دست داد، و همان‌طور که از ادبیات مردمی یا هنر پرولتری بحث می‌شد مفهوم کلی «فرهنگ مردمی» هم به کار رفت. در گفتمان پسامدرن و پسااستعماری که امروز در مباحث مطالعات فرهنگی رایج شده‌اند، قبول وجود فرهنگ‌های گوناگون و ترکیب آن‌ها در مجموعه‌هایی بدون محور و مرکز اهمیت یافته است. این نکته در مباحث دهه‌ی اخیر در انتقاد به «جهانی‌شدن» وضوح و دقت بیش‌تری هم یافته است.

از این برداشت چهارم بود که سرانجام پنجمین برداشت از فرهنگ پدید آمد. این برداشت در چند دهه‌ی اخیر بر علوم اجتماعی و انسانی تاثیر زیادی گذاشت. این‌جا فرهنگ به معنای کرداری سازنده‌ی معناها

است، آن‌چه می‌تواند «کردارهای دلالتی» (Signifying practices) خوانده شود. در این معنای فرهنگ ساحتِ نمادین (ساحتِ ساختن معناها) مطرح است. به بیان دیگر، مساله‌ی ما این است که فرهنگ چه می‌کند، نه این که چه هست. فرهنگ هم‌چون یک کردار اجتماعی (Social practice) مطرح است، و نه امری تحقق‌یافته و کامل‌شده (مثل هنرها) یا یک موقعیت موجود (مثل تمدن). فرهنگ واقعیتی زنده و پویا است، زیرا انسان پیوسته و ناگزیر جانوری نشانه‌ساز و متوجه دلالت‌ها است. فرهنگ مجموعه یا رشته‌ای از کردارهای انسانی است که در اصل زبانی هستند و بر پایه‌ی آن‌ها معناها تولید و میان گروه‌ها مبادله می‌شوند. تمامی نشانه‌ها و نظام نمادینی که در این ساختن معناها دخیل‌اند و کار می‌کنند، هر وسیله‌ی ارتباطی‌ای که نشانه‌ها را چونان ابژه‌های ارجاعی و دلالتی در جهان واقعی به کار می‌گیرد، در این درک از زبان حضور دارند.

کلود لوی‌استروس گفته که کار فرهنگی «پژوهش زندگی نشانه‌ها در قلب زندگی اجتماعی» است. ضرورت دقت نشانه‌شناسانه ناگزیر بحث از زبان را پیش می‌کشد. زبان پدیده‌ای اجتماعی است که نقش کلیدی و تعیین‌کننده در ساختن معناها دارد. زبان یک کردار اجتماعی بنیادین است، چون امکان می‌دهد تا افرادی که در یک نظام زبانی مشترک‌اند با یک‌دیگر ارتباط‌های بامعنا بیابند. چیزها و رویدادها در جهان طبیعی وجود دارند و روی می‌دهند، اما دارای معناهای ذاتی نیستند. زبان است که به آن‌ها معنا می‌دهد. زبان توانایی ما در جهت ایجاد رابطه با جهان از راه ساختن نمادها و نشانه‌ها (از تصاویر تا واژه‌ها) است. ارتباط معنایی، جهان ما است. جامعه از طریق ارتباط افراد با هم ساخته می‌شود. جامعه شکل نمی‌گرفت اگر زبان به عنوان زمینه و امکان ارتباط‌های انسانی وجود نمی‌داشت. مبادله‌ی معناها و ساختن نشانه‌ها و نمادها فقط به یاری زبان

ممکن می‌شود. ساختن فرهنگ با تمام نتایج عملی‌اش در نخستین گام کاری است در قلمرو زبان. زبان، هر دو فرهنگ و جامعه را با هم می‌سازد. هنگامی که می‌گوییم گروهی از افراد با هم در یک فرهنگ مشترک‌اند یعنی قبول داریم که آنان اعضاء یک جامعه‌اند و در مجموعه یا مجموعه‌هایی از معناها (در قلمرو فهم و تاویل معناها) با هم مشترک‌اند. این مجموعه یا مجموعه‌ها به وسیله‌ی زبان ساخته می‌شوند.

حدود سه دهه است که دانش‌مندان علوم اجتماعی به طور جدی به پژوهش فرهنگ چنان که باید توجه کرده‌اند. پیش‌تر، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به فرهنگ در گستره‌ی بسیار وسیع ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی ملت‌ها، یا گروه‌ها، یا طبقه‌ها توجه کرده بودند. در سه دهه‌ی اخیر، به جای این که بر محتوای فرهنگ (برای مثال بر آفرینندگی هنری یا علمی) تاکید شود، بر رشته‌ای از کردارهای سازنده‌ی معناها تاکید شده است. در حالی که پیش‌تر مساله بر سر محتوای فرهنگ از چشم‌اندازی کلی و به عنوان روش جهان‌شمول زندگی بود، اکنون مساله بر سر فهم شکل ویژه‌ی کردار اجتماعی‌ای است که معناها را می‌سازد. پیش‌تر، فرهنگ همانند انباری بود که در آن ارزش‌هایی که به طور بنیادین انسانی و ملی هستند گرد می‌آمدند، در حالی که امروز فرهنگ به کارخانه‌ای همانند است. مکان ساخته‌شدن و تولید. تولیدِ معناها و دلالت‌ها. اکنون فرهنگ، جهانِ معناهای اجتماعی و تاریخی، و مجموعه‌ای از انواع فعالیت‌های «نمادین» و بامعنا دانسته می‌شود. به همین دلیل پژوهش‌های مفصلی در زمینه‌ی رسانه‌های ارتباطی و همگانی دنبال می‌شوند و زندگی فکری و نظری در قلمرو تولید معناها در روزنامه‌ها، رادیوها و تلویزیون‌ها، رایانه‌ها و سایر رسانه‌های ارتباطی نیز تداوم می‌یابد. به این ترتیب، می‌شود گفت که ما از دیدگاه محدود و بسته‌ای که فرهنگ را بیان

یا توجیه مناسبات مسلط تولیدی و اجتماعی می‌شناخت خلاص شده‌ایم، و به دیدگاه وسیع‌تری دست یافته‌ایم که نشان می‌دهد کردارهای ساختن معناها چگونه به بازتولید همراه با دگرسانی‌های مناسبات اجتماعی منجر می‌شوند.

بنا به برداشت پنجم، فرهنگ را مجموعه‌ای از تأثیرها، طرح‌ها و برآیندها در درون گفتمان‌ها می‌دانیم و نه مجموعه‌ای از گفتمان‌ها. شاید بتوان گفت که فرهنگ افق معنایی تمام گفتمان‌های رایج و موجود است. اگر فرهنگ را در حد تمامی آن فعالیت‌هایی که کارکرد اصلی‌شان ساختن معناهاست تعریف کنیم، دیگر چندان دقیق نخواهد بود که از افراد یا حتی از نهادهایی که چنین کاری را سامان و انجام می‌دهند به عنوان سازندگان فرهنگ یاد کنیم. فراشد تولید فرهنگی به دلیل این که در دل زبان و گفتمان‌ها روی می‌دهد جریانی اجتماعی و پیچیده خواهد بود که انبوهی از افراد در آن شرکت دارند. نمی‌توان به دقت از آفرینندگان فرهنگ به طور مشخص یاد کرد. مگر این که بحث را به گفتمان‌های خاص کشاند و نشان داد که افراد چه نقشی در گسترش توانایی‌های بیان گفتمانی دارند. تازه این کار هم بیش از حد دشوار است. تعیین استقلال افراد در این میان بسیار دشوار است. زیرا نمی‌توان به دقت در این مورد میان سازندگان معناها و به‌کاربرندگان آن‌ها تفاوت گذاشت. تفاوت‌گذاری دقیق و پذیرش استقلال حوزه‌ی کار فرهنگی ممکن نیست.

واپسین تعریف از فرهنگ که در بالا آمد مهم‌ترین تعریف‌ها در مباحث امروزی، و تعریفی راه‌گشا است برای مباحث فصل بعدی رساله‌ی حاضر. تعریف فرهنگ هم‌چون فراشد معناسازی، و محصول کردارهای دلالتی به‌گونه‌ای ناگزیر مسأله‌ی کلیدی زبان را پیش می‌کشد. چنان که پیش‌تر هم نوشتم اگر توانایی زبان‌آوری انسان نبود (یعنی

انسان‌ها نمی‌توانستند به یاری نظام نشانه‌های قراردادی معناها را در مدار ارتباطی قرار دهند) فرهنگ ساخته نمی‌شد. بحث از فرهنگ زمانی جدی خواهد بود که منش زبانی ارتباط‌های فرهنگی برجسته شود. هر گونه دستگاه نشانه‌ها (یعنی هر گونه نظام ارتباط انسانی) در اصل زبانی است. با الگوبرداری از روش‌های زبان‌شناسی می‌توان کارکردهای هر گونه نظام‌های نشانه‌ای را بازشناخت، و کشف شیوه‌های ارتباط زبانی راه‌گشای فهم انواع شگردهای ارتباطی انسانی هستند. به همین دلیل هر گونه تعریف از پدیدارهای اجتماعی (از جمله تعریف‌های از روشن‌فکر و کار روشن‌فکری) زمانی جدی خواهند بود، و راه‌گشای نتایج عملی مثبت خواهند شد، که مبنای زبانی و زبان‌شناسانه در آن‌ها به رسمیت شناخته شود. تعریف از کار روشن‌فکری به عنوان سازنده‌ی فرهنگ هم وقتی جدی و کارآمد خواهد بود که استوار به کردار زبانی یا گفتمانی انسان شود. کافی نیست که روشن‌فکر را سازنده‌ی فرهنگ بدانیم. باید بتوانیم شیوه‌های این سازندگی را نشان بدهیم. این شیوه‌ها در بنیان خود زبانی هستند. پس باید بتوان نشان داد که در چه مرحله‌ای و به چه شکلی کار فکری افراد موجب گسترش یا تکامل گفتمانی می‌شود.

۱.۳.۲) ایدئولوژی

در برخی از تعریف‌های روشن‌فکر که در بالا آمدند، مفهوم ایدئولوژی و به طور نامستقیم مفهوم «جهان‌بینی» مطرح می‌شوند. اصطلاح آلمانی Weltanschauung که در انگلیسی Worldview خوانده شده در سده‌ی نوزدهم رایج بود، و در فارسی آن را «جهان‌بینی» می‌خوانیم، و از جمله امیرحسین آریان‌پور آن را به کار می‌برد. Weltanschauung به معنای فهم منظم و به ویژه فهم فلسفی، علمی، روش‌مند و نظری از امور بود. به

تدریج از وزنه‌ی شخصی و فردی این واژه کاسته شد، و از جهان‌بینی گروهی و از جمله از جهان‌بینی طبقاتی نیز یاد شد که در این حالت بیش‌تر به بدنه‌ی دانایی‌ها و آگاهی‌های افراد همانند شد، و نمایانگر باورهای مشترکی درباره‌ی جهان و مناسبت با جهان بود. برخی از نویسندگان آلمانی در آغاز سده‌ی بیستم روشن‌فکران را سازندگان (یا تنظیم‌کنندگان و گسترش‌دهندگانِ) جهان‌بینی (و گاه به طور خاص جهان‌بینی علمی) دانستند. این تعریف‌ها (هم‌چون خود مفهوم جهان‌بینی) امروز دیگر به کار نمی‌روند. از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ با توجه به آثار تامس کوهن، در فلسفه‌ی علم مفهوم «سرمشق» (Paradigm) رایج شد، که معنایی دقیق‌تر از جهان‌بینی را پیش کشید.[1] از نظر کوهن سرمشق مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و فنون است که افراد جامعه‌های علمی مختلف در مورد آن‌ها با هم توافق نظر دارند، و درواقع به نتایج فعالیت علمی آنان معنا و اعتبار می‌بخشد. ستاره‌شناسان پیش از کوپرنیک و ستاره‌شناسان پس از او در دو جهان علمی مختلف زندگی می‌کردند. معناهای تجربه‌های نجومی بر پایه‌ی قاعده‌های برآمده از دو سرمشق علمی به گونه‌ای بنیادین متفاوت بودند. کوهن نشان داد که حتی واژه‌ها و اصطلاح‌های علمی واحد در دو سرمشق مختلف معناهایی متفاوت دارند. معنای جِرم برای ارسطو همان معنایی نیست که برای فیزیک‌دانان پس از نیوتون مطرح شد. در همان ایامی که بحث کوهن پا می‌گرفت میشل فوکو نیز در ***واژه‌ها و چیزها*** مفهوم «صورت‌بندی دانایی» (Episteme) را به کار برد، که معنایی گسترده‌تر از سرمشق و حتی «علم هنجاری» در آثار کوهن داشت و در اصل نمایانگر

---

1. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970.

به طور خاص بنگرید به پی‌گفتار ۱۹۶۹ در پایان کتاب که مفهوم سرمشق را توضیح داده است.

الگوی اصلی یا سرنمون معنا کردن تجربه‌های علمی و فکری و فلسفی بود. مفهوم صورت‌بندی دانایی هم‌خوان با (یا راه‌گشای) بحث از زبان و گفتمان شد. من از این مفهوم در بحث از گفتمان (جستار ۱.۲.۲) بحث خواهم کرد. می‌توان گفت که دگرگونی در بازی زبانی (که به طور دقیق در آثار ویتگنشتاین آمده، و به یک معنا در نوشته‌های نیچه و ایده‌ی او درباره‌ی ابداع زبانی حقیقت نیز یافتنی است)، هم‌چون مفاهیم دگرگونی کردار گفتمانی (فوکو) و دگرگونی سرمشق (کوهن) در نهایت موجب تغییرات متناسب با خود در جهان‌بینی فرد یا گروه خواهد شد. می‌بینیم که حتی در نتیجه‌ی دقت به مفهوم سده‌ی نوزدهمی «جهان‌بینی» نیز اهمیت زبان و گفتمان آشکار می‌شود. به جای این که روشن‌فکران را سازندگان یا بیان‌گران جهان‌بینی‌ها بدانیم باید از کردار آنان در قلمرو زبان و به طور خاص در گستره‌ی گفتمان‌ها بحث کنیم.

نکته‌ی بالا با همین قدرت در مورد ایدئولوژی هم صادق است. ایدئولوژی‌ها در نهایت باید بیان شوند. هم تدوین آن‌ها و هم فهم و پذیرش یا انتقاد به آن‌ها مستلزم این امر پیشینی است که در پیکر نشانه‌های زبانی بیان شده باشند. فقط زمانی به طور جدی می‌شود از یک ایدئولوژی حرف زد که آن را (درست هم‌چون فرهنگ) مجموعه‌ای خاص از تاثیرها، طرح‌ها و برآیندهایی در درون گفتمان‌ها دانست، و نه مجموعه‌ای از گفتمان‌ها یا مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و باورها. شاید بتوان با ریموند ویلیامز هم‌آوا شد که در غیر این صورت معلوم نیست مفهوم ایدئولوژی به چه کار می‌آید.[1] تحلیل گفتمانی بارها بهتر از این مفهوم راهنمای فهم معناهای ساخته‌شده، رایج یا مسلط است. با وجود این از

---

1. R. Williams, *Marxism and Literature*, London, 1977, p.71.

یاد نبریم که گفتمان‌های رایج و مسلط موجب تاثیرهایی عملی در جامعه و زندگی هرروزه می‌شوند. ایدئولوژی فقط با توجه به این تاثیرهای عملی مطرح می‌شود. این‌جا نکته‌ی اصلی زندگی واقعی و عملی است، و نباید از نظر دور بماند. فقط با توجه به این نکته است که حکمی در گفتمانی خاص به صورت راهنما یا دستور یا تهدید جلوه می‌کند. سازوکار این آشکارگی میدان فعالیت ایدئولوژی است. ایدئولوژی به معنا ثبات می‌بخشد. به همین دلیل گونه‌ای طبیعی جلوه دادن واقعیت‌های اجتماعی را به همراه دارد. نکته‌ای که در داوری مارکس گناه نابخشودنی ایدئولوگ‌ها بود، و رولان بارت آن را «کارکرد اسطوره‌ای ایدئولوژی» می‌نامید.

نخستین متفکری که اصطلاح «ایدئولوژی» را به کار برد آنتوان دستوت دوتراسی دانشمند فرانسوی در پایان سده‌ی هجدهم بود. او ایدئولوژی را «علم ایده‌ها» و به عنوان بخشی از علم زیست‌شناسی می‌شناخت که باید نشان می‌داد چگونه ایده‌ها در مغز افراد شکل می‌گیرند. پایه‌ی نظری این برداشت در اندیشه‌های ماتریالیست‌ها و نیز برخی از روشن‌گران بود که سرچشمه‌ی ایده‌ها را ماده‌های زیستی می‌شناختند. این نظر در سده‌ی نوزدهم یعنی سده‌ی علم‌باوری و پوزیتیویسم پذیرفته شد. مارکس سرچشمه‌ی ایده‌ها را در زندگی مادی یافت و اعلام کرد که ایده‌ها و اندیشه‌ها محصول زندگی اجتماعی هستند. به تدریج بحث از ایدئولوژی نیز از منش فردی رها و به عنوان امری اجتماعی مطرح شد. امروز، تعریف دقیق ایدئولوژی به خاطر وسعت و تنوع بحث درباره‌ی آن در فلسفه و علوم اجتماعی (و تعریف‌های بی‌شماری از آن که خیلی از آن‌ها با هم‌دیگر متضادند) ممکن نیست.[۱] گاه

---

۱. ت. ایگلتون، ***درآمدی به ایدئولوژی***، ترجمه ا. معصوم‌بیگی، تهران، ۱۳۸۱، صص ۶۵-۱۹.

از آن به عنوان «فراشد تولید معناها، نشانه‌ها و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی» یاد می‌کنند، و گاه آن را رشته‌ای بیش و کم به‌سامان (دارای هم‌خوانی درونی) از اصول، باورها و ارزش‌های بنیادینِ مشترک میان افراد می‌خوانند، مثل «ایدئولوژیِ سیاسی» که در مورد اصول، باورها و ارزش‌های مشترک یک حزب یا فراکسیون سیاسی به کار می‌رود، یا «فهم ایدئولوژیک از دین» که نشان می‌دهد آموزه‌های یک دین برای مومنان به آن در حکم اصول قطعی و پذیرفته‌شده‌ی زندگی و شناخت امور (و حتی راه‌نمای زندگی عملی) هستند. اما چه کسانی وظیفه‌ی تدوین این رشته‌ی اصول، باورها و ارزش‌ها را به عهده دارند؟ برخی از نظریه‌پردازان در معرفی سازندگان ایدئولوژی‌ها (و تنظیم‌کنندگان، بیان‌گران و گسترش‌دهندگانِ آن‌ها) از روشن‌فکران نام می‌برند.

بحثی از رابطه‌ی ایدئولوژی با روشن‌فکری را در مقاله‌ای نوشته‌ی تالکوت پارسونز یکی از تاثیرگذارترین جامعه‌شناسان آمریکایی پس از جنگ دوم جهانی، می‌توان یافت. پارسونز از پایه‌گذاران نظریه‌ی «نظام اجتماعی» بود، و مهم‌ترین کتاب‌اش نیز همین عنوان را داشت. موضوع کار او واکنش‌های نظام‌های اجتماعی و سیاسی به رویدادها، محیط و فضای بیرونی، و فراشد خوددگرگون کردن نظام‌ها بود و دیدگاهی محافظه‌کارانه یا در بهترین حالت اصلاح‌طلبانه را پیش می‌کشید. او در مقاله‌ی «روشن‌فکر: یک مقوله‌ی نقش اجتماعی»[1] نقش اجتماعی روشن‌فکران در نظام اجتماعی را تدوین ایدئولوژی‌ها دانست. به نظر او روشن‌فکران نظام‌های فرهنگی‌ای را می‌سازند که «سازمان می‌یابند تا در پیکر نظام‌های نمادین، معناها را ترسیم کنند». پارسونز پس از ارائه‌ی

---

1. T. Parsons, "'The Intellectual': A Social Role Category", in: P. Rieff ed, *On Intellectuals*, New York, 1970, pp.3-27.

تاریخ کوتاهی از نقش سازندگان فرهنگ در جوامع پیشامدرن نوشت که در جامعه‌ی مدرن ساختن نظام‌های فرهنگی کاری پیچیده و تخصصی شده و نهادهای آموزشی مدرن، گروه‌های سکولار روشن‌فکر و ابزار اطلاع‌رسانی جدید همه نقش‌های کلیدی یافته‌اند. در دنیای مدرن برای هر حرفه و هر کار تخصصی معیارها و «استانده‌های روشن‌فکرانه» تدوین شده است.[1] پارسونز به شیوه‌ای علم گرا، خردباور و اومانیست به ساختن نظام‌های فرهنگی و نقش اجتماعی روشن‌فکران دقت کرد. او در بحث از نقش روشن‌فکران در ساختن نظام‌های فرهنگی ایدئولوژی را به عنوان «بدنه‌ی عقایدی که در عین‌حال تجربی و ارزشی است و به وضعیت‌های موجود یا توان‌مند نظام اجتماعی مربوط می‌شود» تعریف کرد. او ایدئولوژی و روشن‌فکری را پدیدارهایی «مدرن» و «سکولار» خواند و منکر این شد که بتوان ایدئولوژی را برای مثال «مضمون فرهنگی و عقیدتی ادیان» دانست. به گمان او ایدئولوژی گونه‌ای توجیه‌کننده‌ی تعامل اجتماعی افراد یا گروه‌ها «و درنتیجه بسیار تحلیلی و خردباورانه» است. نقش اجتماعی روشن‌فکران بیش از هر چیز تدقیق ایدئولوژی‌هاست، و «شک نیست که سرچشمه‌ی برخی از مهم‌ترین گزاره‌های علوم اجتماعی در نظام‌های اعتقادهای ایدئولوژیک و مباحث و اختلاف‌های درونی‌ای که به آن‌ها شکل می‌دهند نهفته است».[2]

پارسونز با طرح نظام اجتماعی از بانیان نگرش ایستا و محافظه‌کارانه‌ای بود که «تکامل» نظام‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در قیاس با فراشد «پس‌خورد» (Feedback) در سیبرنتیک و انفورماتیک مطرح می‌کرد. این همان فراشد بازگشتِ خودکار برون‌داد (Output) به

1. *ibid*, p.18.

2. *ibid*, pp.23-25.

عنوان درون‌داد (Input) به نظام است. بنا به این دیدگاه تمامی تحول‌ها و گسترش‌های نظام به گونه‌ای خودکار شکل می‌گیرند و بقاء و تداوم بنیاد نظام تضمین می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت که سازندگان فرهنگ و روشن‌فکران در مجموع با تدوین نظام فرهنگی در خدمت نظام اجتماعی و تکامل و تعالی آن کار می‌کنند، و خواسته یا ناخواسته به بقاء نظام یاری می‌رسانند. در برابر این نگرش، فهم رادیکالی قرار دارد که به دلیل مبنای نظری‌اش که دگرگونی هر نظام را هم ناگزیر می‌یابد و هم خواستنی، به طور عمده نقش سازندگان ایدئولوژی را نقشی مثبت ارزیابی نمی‌کند. در این بینش رادیکال آن دسته از سازندگان فرهنگ که ندای ضرورت دَگرگونی ریشه‌ای و انقلابی نظام را سر می‌دهند، با همین کار خود را از وظیفه‌ی ساختن و پرداختن ایدئولوژی به سود حاکمان خلاص می‌کنند، و در واقع به بیانِ امور واقعی و حقیقی (که نمایان‌گر دگرگونی اجتماعی و زوال و سقوط حاکمان هستند) می‌پردازند. پس این‌جا معنای متفاوتی از ایدئولوژی مطرح می‌شود که برای نخستین بار مارکس و انگلس در یادداشت‌های‌شان در انتقاد به هگلی‌های جوان و لودویگ فویرباخ در سال‌های ۴۷-۱۸۴۵ پیش کشیده بودند، و این یادداشت‌ها نزدیک به یک سده‌ی بعد با عنوان ***ایدئولوژی آلمانی*** منتشر شدند.

مارکس جوان (که در زمان تدوین نظریه‌اش درباره‌ی ایدئولوژی فقط بیست و هفت سال داشت) در پژوهش و تحلیل راه‌هایی که در آن‌ها دانش و باورها در جامعه پدید می‌آیند اعلام کرد که ایدئولوژی یک نظام فکری بیان‌گر واقعیت‌ها نیست، بل برعکس نمایان‌گر کوشش نظری و فکری‌ای است که واقعیت‌های اجتماعی را پنهان می‌کند. ایدئولوژی عرضه‌کننده‌ی مفاهیم و مقوله‌هایی است که کل واقعیت را به سود قدرت حاکم تحریف می‌کنند، یعنی به عنوان مجموعه‌ای از نگرش‌ها و اندیشه‌هایی که سرشت

راستین مناسبات اجتماعی را پنهان یا تحریف می‌کنند به ابزار اصلی حفظ وضعیت موجود اقتصادی و سیاسی تبدیل می‌شود. پیش‌نهاده‌ی اصلی بحث مارکس این بود که در هر جامعه‌ای عقاید طبقه‌ی حاکم تبدیل به عقاید حاکم می‌شوند. درک و دانایی ما از جهان و زندگی اجتماعی به دلیل منافع اقتصادی و سیاسی تعیین می‌شود. باورها و ارزش‌هایی وجود دارند که در جهت منافع طبقه‌های بهره‌کش و حاکم‌اند اما به عنوان اموری قطعی، کلی و جهان‌شمول، همانند قانون‌های یقینیِ طبیعی وانمود می‌شوند. در جامعه‌ی مدرن صنعتی یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری تصویر امور جهان چونان اموری به غایت فردی، اتمیزه و رقابتی به سود سرمایه‌داران است، اما به کل جامعه به عنوان حقیقتی انکارناپذیر ارائه می‌شود. ماهیت اجتماعی زندگی انسانی که استوار به استثمار، بیگانگی و شیی‌شدگی مناسبات انسانی است، پنهان می‌شود و نتیجه‌ی این نفی به مثابه‌ی حقیقت یقینی به جامعه تحمیل می‌شود. طبقه‌ی حاکم با در دست داشتن و نظارت بر ابزارهای ارتباط اجتماعی، رسانه‌ها و دستگاه‌های تولید و گسترش دانایی، عقایدی را که به سود خود آن است به کل جامعه تحمیل می‌کند. در جامعه‌ی سرمایه‌داری ایدئولوژی در جهت پنهان کردن سازوکار استثمار و مخفی کردن واقعیت‌های پیکار طبقاتی به کار می‌رود. طبقات حاکم به یاری ایدئولوژی‌های گوناگون (دستگاه‌های فکری متنوعی که نتیجه‌ی فعالیت‌های دانشمندان، فیلسوفان، نظریه‌پردازان، اندیش‌گران و اهل فرهنگ هستند) می‌توانند به توده‌های پرولتری جهانی باژگونه را به جای جهان واقعی بنمایانند و آنان را فریب دهند. ایدئولوژی همه چیز را به عنوان مورد معکوس خودش نشان می‌دهد. استثمار را عدالت و سرکوب را آزادی می‌نمایاند. ایدئولوژی نشان آگاهی نیست بل نشان آگاهی دروغین است.

بنا به مفهومی که مارکس آن را به صراحت به کار نبرد اما در ژرفای کلام‌اش نهفته بود دانایی در جامعه‌ی مدرن یعنی وانمودسازی و موضوع دانایی وانموده‌ی حقیقت است. در نظریه‌ی ایدئولوژی مارکس، ایدئولوژی در مقابل دانایی راستین یا علم قرار دارد. یاد کردن از «آگاهی دروغین» یعنی این که «آگاهی درست و راستینی» هم وجود دارد. علم دانایی دقیق و روشن از امور است و ایدئولوژی دانایی ناساز و تحریف‌شده. به این ترتیب از نظر مارکس نقش اکثریت قاطع اهل فرهنگ و روشن‌فکران به هیچ‌وجه بی‌طرفانه نیست و نباید چندان محترم انگاشته شود. آنان با خبر یا بی‌خبر، فکرها و نظام‌های فکری‌ای را تولید می‌کنند و در این راه از دستگاه‌های فکری ساخته‌ی نسل‌های پیش هم سود می‌برند. آنان به جریان تولید آگاهی دروغین (وانمود سازی دروغ به جای حقیقت) یاری می‌رسانند. خود یادداشت‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** به قصد نشان دادن شیوه‌ی وانمودسازی حقیقت در آثار هگلی‌های جوان و لودویگ فویرباخ نوشته شده بودند، و لحنی تلخ، تند و جدلی داشتند. از آن پس روش کار مارکس این شد که پشت هر وانموده، هر ادعا و هر حکم، مورد دیگرش یعنی مورد حقیقی را بجوید. برای مثال نقد اقتصاد سیاسی به گمان او کشف روش‌هایی بود که در گفتمان اقتصاد سیاسی بورژوایی حقایق زندگی تولیدی را پنهان یا قلب کرده‌اند. به تدریج او سازوکار شیئی‌شدگی در مناسبات تولیدی و اجتماعی را زمینه‌ی مادی و واقعی‌ای دانست که امکان این وانمودسازی را فراهم می‌آورد. بحث او درباره‌ی بت‌وارگی کالاها در پاره‌ی چهارمِ نخستین فصل از مجلد یکم ***سرمایه*** نمونه‌ای روشن است. پس از او برخی از پیرواناش (چون ماکس آدلر مارکسیست اتریشی، یا ماکس هورکهایمر بانی نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت) از کوشش در جهت روشن کردن حقیقت و

زدودن حجاب ایدئولوژیک با عنوان «نقد ایدئولوژی» یاد کردند.

نمونه‌ی عالی نقادی ایدئولوژی مقاله‌های کتاب ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** گئورگ لوکاچ هستند. او در زمانی که هنوز نوشته‌های جوانی مارکس، ***ایدئولوژی آلمانی*** و نیز یادداشت‌های اقتصادی ***گروندریسه*** منتشر نشده بودند مبنای اصلی بحث مارکس را هوش‌مندانه حدس زد و توضیح داد. لوکاچ در مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی» اعلام کرد که فقط پرولتاریای صنعتی دارای آگاهی طبقاتی است و بورژوازی آگاهی تاریخی و دقیق از موقعیت خویش و زندگی اجتماعی ندارد بل سازنده‌ی توهم‌های ایدئولوژیک است. «بت‌وارگی»، «شیی‌شدگی» و «توهم‌های ایدئولوژیک» اصطلاح‌های محبوب متفکران مارکسیست بود. نمونه را می‌توان در آثار نویسندگان مکتب فرانکفورت یافت. آنان به یاری نظریه‌ی انتقادی خویش پیوسته در صدد آشکار کردن مبانی ایدئولوژیک و غیرواقعی نظام‌های فکری بورژوایی بودند. بحث آنان از کار روشن‌فکران گامی بزرگ به پیش بود، زیرا روشن‌فکر را محدود و محصور در سازوکار آفرینش ایدئولوژی‌ها نمی‌شناختند، و برای فرهنگ (و به ویژه هنر) ارزش و اعتبار آفرینش واقعیت‌های تازه قائل بودند. آن‌ها با قرار دادن فرهنگ و هنر در مرکز بحث خود توانستند از بند جزم‌گرایی عینی‌گرایانه‌ای که هر تجربه‌ای را جزیی از کلیّتی پیش‌تر شناخته و توصیف شده معرفی می‌کرد، آزاد شوند و داوری‌هایی ارزش‌مند از کار روشن‌فکران ارائه کنند. یکی از مهم‌ترین متفکران مکتب فرانکفورت هربرت مارکوزه بود که در واپسین سال‌های زندگی‌اش نقش تاریخی و دوران‌سازی برای روشن‌فکران قائل شد و از دیالکتیک آزادی در اندیشه‌ی آنان یاد کرد. به نظر مارکوزه نقش تاریخی دگرگون‌سازی نظم موجود اجتماعی به عهده‌ی روشن‌فکران افتاده است. او جنبش رادیکال

دانشجویی دهه‌ی ۱۹۶۰ را طلیعه‌ی این تحول تاریخی دانست. در کتاب *ضدانقلاب و شورش* (۱۹۷۲) مارکوزه مبانی این تجدید نظرش در اصول قدیمی مارکسیسم را توضیح داد،[1] اما پایه‌ی اصلی بحث او نوشته‌های‌اش درباره‌ی تکنولوژی هستند که به دلیل تکامل و بن‌بست‌های ناشی از آن آن موقعیت متفاوت سرمایه‌داری امروزی را نسبت به سرمایه‌داری رقابتی و لیبرالی دوران مارکس تبیین کرده بود.[2]

در همان ایام متفکر مارکسیست دیگری لویی آلتوسر با پیش کشیدن «دستگاه دولتی ایدئولوژی» به نکته‌ی مورد نظر مارکس بازگشت. او در این بازگشت به صراحت ادعا کرد که وظیفه‌ی خود را تکمیل نظر مارکس می‌داند. آلتوسر بنیاد دیدگاه مارکس یعنی تقابل ایدئولوژی با شناخت علمی را بی‌قیدوشرط پذیرفت، و ایدئولوژی را شکل‌های پندارگون و تجریدی اندیشیدن دانست که نظام موجود اجتماعی را طبیعی و مشروع جلوه می‌دهند. نظام‌های فکری از راه‌هایی پیچیده و نامستقیم بیان منافع طبقات حاکم هستند. با وجود این به گمان آلتوسر این برداشت از ایدئولوژی هنوز نشان نمی‌دهد که چگونه و از چه راه‌هایی سرمایه‌داری در صدد بازتولید شرایط تولید مناسبات ضروری برای بقاء خویش است. مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* ایدئولوژی را به پندار ناب یا رویا (گونه‌ای بازسازی خیالی و پندارگون که واقعیت‌اش یکسر خارج از آن قرار دارد) شبیه دانسته بودند. اما آلتوسر این برداشت منفی از ایدئولوژی را نابسنده دانست، و اعلام کرد که ایدئولوژی امری است واقعی. درنتیجه او حکم دیگر مارکس و انگلس را که بنا به آن ایدئولوژی فاقد تاریخ خاص

---

1. H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, 1972.

2. M. Schoolman, *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York, 1980, pp.289-324.

خود است، کنار گذاشت. آلتوسر اعلام کرد که ایدئولوژی مجموعه‌ای فکری و ارزشی نیست که موضوع آن اندیشه‌های مردمان باشد، بل درباره‌ی این است که آن‌ها چگونه عمل می‌کنند. حتی بیش از این، از آن‌جا که نکته‌ی اصلی «مناسبات زیسته» است **کردارهای ایدئولوژیک** در عمل هویت فرد به عنوان سوژه را در سرمایه‌داری می‌سازند، و به سهم خود به او امکان می‌دهند تا فعالیت کند.

آلتوسر کوشید تا با طرح نظریه‌ی «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» سازوکار بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌دارانه را نمایان کند.[1] به طور معمول در نظریه‌ی مارکسیستی دولت دستگاه سرکوب طبقاتی معرفی می‌شود. تعریف لنین از دولت جز این نبود، و اکثر مارکسیست‌ها با او هم‌نظر بودند. اما آلتوسر در پی آنتونیو گرامشی معتقد شد که دولت دو کارکرد متفاوت دارد. یکی سرکوب‌گر (با نهادهایی چون دستگاه‌های حکومتی، اداری، حقوقی، پلیسی، امنیتی، دادگاه‌ها و زندان‌ها و غیره) و دیگری کوشا در مشروع جلوه دادن نظام، که این یک از راه نهادهای دولتیِ تولید ایدئولوژی ممکن می‌شود. از نظر آلتوسر حتی نهادهای دینی، آموزشی، خانوادگی، حقوقی، رسانه‌ای، فرهنگی، اتحادیه‌ای و صنفی، و آن نهادهایی که به ظاهر در حد جامعه‌ی مدنی فعال هستند و غیر دولتی دانسته می‌شوند، از جمله نهادهای دولتیِ تولید ایدئولوژی به شمار می‌آیند. دولت سرمایه‌داری سازمان‌دهنده‌ی تولید و بازتولید شرایط بقای نظم سرمایه‌داری است. کار دستگاه دولت (که برای انجام آن خود را مستقل از طبقات نمایان می‌کند) مشروع جلوه دادن نظام موجود اجتماعی، و ساختن افراد به عنوان اجزای این نظام از راه تولید و بازتولید

---

1. L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherche), *La Pensée*, 151, juin 1970, pp.3-38.

مناسبات مالکانه، حقوقی و اجتماعی است. برای این کار باید دستگاه‌هایی فکری قدرت‌مندی ایجاد شوند که از دیدگاه نظری و روش‌مندی منسجم باشند. دستگاه‌های تولید ایدئولوژی به ظاهر مستقل از دولت‌اند (همان‌طور که دولت به ظاهر مستقل از طبقات است)، اما در عمل به خاطر قانون و نیروی ضامن آن یعنی دولت بر پا هستند و کار می‌کنند. آلتوسر به تاکید یادآور شده که نهادهای جامعه‌ی مدنی که به تولید ایدئولوژی مشغول‌اند کارکردهایی مستقیم در خدمت به بقاء قدرت سیاسی موجود و حاکم (از طریق بازتولید مناسبات تولید) دارند. با فعالیت این دستگاه‌های تولید ایدئولوژی است که کارکرد بنیادین ایدئولوژی ممکن می‌شود. این کارکرد ساختن «سوبژکتیویته»ی افراد است، یعنی ساختن ذهنیّت آن‌ها، هویت‌شان، و هر آن‌چه به باورها، ارزش‌ها و نمادهایی مربوط می‌شوند که آنان را چنان که می‌پندارند هستند، می‌سازند. با فراهم آمدن این سوبژکتیویته، افراد چنان عمل می‌کنند که خوانا با منافع تاریخی سرمایه‌داری باشد. ایدئولوژی به گمان آلتوسر گونه‌ای نظام بازنمایی است که از مفاهیم، اندیشه‌ها، پندارها و اسطوره‌ها شکل گرفته و در آن افراد مناسبات خیالی خود را در شرایط راستین وجود اجتماعی‌شان می‌زیند. آلتوسر به شیوه‌ی یک مارکسیست راست‌کیش به نقش بازدارنده و منفی ایدئولوژی و سازندگان‌اش تاکید کرد. به نظر او، در مقابل انبوه روشن‌فکرانِ ایدئولوگ فقط می‌توان از دانش‌مندانی نام برد که به یاری علم اجتماعی (که به گمان آلتوسر ماتریالیسم دیالکتیکی است) از حقیقت خبر می‌آورند.

مبنای نظر آلتوسر ضرورت شناخت تازه‌ای از کارکرد فراساختار اجتماعی و سیاسی و حقوقی، و تاثیر آن بر بنیاد اقتصادی است. او برخلاف مارکسیست‌های جزم‌باور کارکرد بنیاد اقتصادی را یگانه علت

دگرگونی‌های اجتماعی نمی‌دید، و بر اساس مفهوم «فزون‌تعیین‌کنندگی» (Surdétermination) که از روانکاوی فروید وام گرفته بود می‌خواست تاثیر عناصر فراساختاری را (با طرح نهادهایی که فراهم آورنده‌ی ایدئولوژی هستند) کشف کند. درنتیجه، او راه را برای در نظر گرفتن عواملی چون فرهنگ، منش ملی، تاریخ ملی، سنت‌ها، رویدادهای واقعی، و تصادف‌های تاریخی می‌گشود. آلتوسر یادآور می‌شد که لنین در توضیح این نکته که چرا در کشوری از نظر اقتصادی به نسبت واپس‌مانده چون روسیه انقلابی سوسیالیستی روی داده چنین دلیل می‌آورد که باور به این که انقلاب فقط می‌تواند در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی دوران روی دهد در حکم اعتقاد به این جزم است که بنیاد اقتصادی یگانه علت انقلاب است، در حالی که «مجموعه‌ای از عوامل گوناگون» و «درجه‌های مختلف و پویه‌های گوناگون و حتی متضاد صورت‌بندی اجتماعی» همواره فعال‌اند و باید در نظر گرفته شوند.

۱.۴) تعریف عینی‌گرا از روشن‌فکر

۱.۴.۱) عینی‌گرایی

از میان سه دسته تعریف‌های روشن‌فکر که در بالا آوردم و همه را ذات‌باورانه خواندم دسته‌های اول و دوم دیگر گرفتار عینی‌گرایی یا ابژکتیویسم هستند، و دسته‌ی سوم گرفتار ذهنی‌گرایی یا سوبژکتیویسم. مشکل دسته‌ی سوم آسان شناخته می‌شود. به سادگی می‌توان نشان داد که استوار کردن یا منحصر کردن تعریف روشن‌فکر به اندیشه‌ها و تمایل‌های فکری و روانی افراد امکان در نظر گرفتن و تدقیق موارد عینی را از بین می‌برد. اکنون باید مشکل دو دسته‌ی دیگر یعنی عینی‌گرایی بیش‌تر شکافته و روشن شود.

در شماری از تعریف‌های ذات‌باورانه که از روشن‌فکر آمد یک نکته‌ی مهم یا با صراحت بیان می‌شد یا به عنوان اصل پذیرفته‌ی پیشینی مطرح می‌شد. این نکته وجود لایه یا قشر اجتماعی خاصی به نام لایه‌ی روشن‌فکران در دنیای مدرن و معاصر بود. حتی وقتی تعریف به روشنی از یک فرد آغاز می‌شد باز در برگیرنده‌ی پیش‌فرض تعلق این فرد به «وجودی اجتماعی» بود. پیش از هر چیز باید بگوییم که قبول وجود گروهی اجتماعی به نام روشن‌فکر که در مشخصه‌هایی بنیادین با هم شریک‌اند هنوز به معنای کاربرد روش‌های عینی‌گرایانه نیست. اما باور به این که روشن‌فکران را فقط به عنوان یک لایه‌ی اجتماعی می‌توان شناخت، و تفاوت فعالیت‌ها یا نظریان آنان صرفاً ناشی از جای‌گاه اجتماعی‌شان است، بینشی عینی‌گرایانه است. هم‌چنین، باور به این که فراشد شناخت روشن‌فکران باید از هر گونه برداشت ذهنی و ارزشی شناسا رها باشد، و به مدارک و شواهد واقعی‌ای استوار شود که دستاورد روش‌های پژوهشی تجربی‌ای همانند روش‌های رایج در علوم طبیعی هستند نیز به معنای کاربرد روش‌هایی عینی‌گرایانه است.

طرح روشن‌فکران به مثابه گروهی خاص یا لایه‌ای اجتماعی، و کوشش در جهت ارائه‌ی تعریف دقیقی از آنان، به عهده‌ی پیش‌گامان جامعه‌شناسی یعنی آن دسته از متفکران بود که به طبقه‌بندی جامعه‌ی معاصر توجه داشتند. یکی از برجسته‌ترین آنان مارکس بود اما جز او دیگر پیشگامان اندیشه‌ی جامعه‌شناسانه هم که به تقسیم کار اجتماعی در جامعه‌ی مدرن و در کل به جنبه‌های طبقاتی زندگی جمعی در مدرنیته می‌اندیشیدند (کسانی چون وبر، دورکیم، زیمل) انواع نظریه‌ها را درباره‌ی طبقه‌بندی اجتماعی و نیز جای‌گاه کسانی که به کار فرهنگی اشتغال داشتند، پیش می‌کشیدند. یکی از دشواری‌های مهم در لایه‌بندی

اجتماعی نزدیک شدن به تعریف‌هایی عینی‌گرایانه از طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی است. آن‌چه طبقه‌های اصلی جامعه‌ی مدرن را از هم جدا می‌کند موقعیت آنان در مناسبات اجتماعی است که به گمان مارکس در تحلیل نهایی این مناسبات هم‌چون تابعی از متغیّرهای مناسبات تولیدی و مالکانه مطرح‌اند. می‌توان بر اساس تعلق‌های فکری و ایمانی، شیوه‌های اندیش‌گری و مواردی زیست‌شناسانه چون تفاوت‌های جنسی، جسمانی، هوش‌مندی و غیره آدم‌ها را در گروه‌ها و رده‌های مختلف اجتماعی دسته‌بندی کرد، اما نتایجی که از این دسته‌بندی‌ها حاصل می‌شوند محدودند، در توضیح پیچیدگی‌های زندگی مدرن چندان کارآیی ندارند، و حتی برخی از آن‌ها (چون بحث از تفاوت‌های نژادی) می‌توانند به بروز نظریه‌هایی ارتجاعی و خطرناک منجر شوند. چنین نتایجی با منطق دگرگونی‌های سریع زندگی تولیدی و فکری جامعه‌ی‌های صنعتی مدرن هم‌خوان نیستند، یا دست‌کم نمی‌توانند بدون درافتادن به ورطه‌ی تناقض‌گویی و سرگشتگی نظری مسائل راستین زندگی مدرن را درک یا حل کنند. یگانه استثناء طبقه‌بندی جنسی است که منجر به دیدگاه‌های فمینیستی گوناگون شده و در موارد زیادی در جریان مبارزات اجتماعی و پیکار دمکراتیک کارآمد بوده است.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هرچند دقت به زندگی فعال اقتصادی و تولیدی طبقه‌بندی دقیق و کارآمدی به دست خواهد داد، اما آن دانشمندی که در توجه به فعالیت‌های انسان هم متوجه کارهای جسمانی باشد و هم به کارهای فکری و ذهنی دقت کند به نتایج بهتری دست خواهد یافت. مارکس و انگلس هم با توجه به همین واقعیت از «استقلال نسبی فراساختار» و رابطه‌ی آن با بنیاد اقتصادی یاد می‌کردند. اما در دل منطق آن‌ها گرایشی مقتدر به تعیین‌کننده انگاشتن عناصر مادی

یعنی زندگی فعال اجتماعی، کار و تولید اقتصادی، و این که بنیاد اقتصادی «علتِ نهایی» است، نهفته بود. این هنوز به معنای عینی‌گرایی صرف و ناب نیست، اما انکار نمی‌توان کرد که بی‌اعتنایی به نسبی‌نگری فرهنگی، بی‌اهمیت انگاشتن ویژگی‌های تاریخی، و اعتقاد به شکل یا نظام دسته‌بندی واحد و جهان‌شمول عواملی هستند که پژوهش‌گر را به ورطه‌ی عینی‌گرایی می‌کشانند.

برای فهم و توضیح ویژگی‌های یک تعریف عینی‌گرا ضروری است که نخست از عینی‌گرایی به عنوان آیینی منظم و روش‌مند یاد کنم. عینی‌گرایی (Objectivism) که اصطلاحی به نسبت جدید است در پایان سده‌ی نوزدهم به کار رفت، و به معنای قبول این نکته است که ارائه‌ی بیان یا بازنمایی «عینی» از جهان خارجی فیزیکی و اجتماعی (بیانی که هم جامع امور واقعی و هم واقع‌نما باشد) کاری است ممکن. مقصود از واژه‌ی «عینی» هم یعنی رهایی کامل از برداشت‌های ذهنی و شخصی‌ای که محصول برگزیده‌ها، ترجیح‌دادن‌ها و پیش‌داوری‌های نظری پژوهش‌گر یا ناظر هستند. باور عینی‌گرا این است که دریافت‌های انسانی از امور هر چه باشد تفاوتی در آن امور ایجاد نمی‌کند. جهانی عینی مستقل از ذهن، دانایی و آگاهی انسان وجود دارد که قانون‌های خود را دارد. انسان باید آن قانون‌ها را بشناسد. می‌توان شناخت کاملی را متصور شد که کسی به دقت و بی کم و کاست از آن قانون‌ها آگاه شده و آن‌ها را بیان کند. این آرمان انواع علوم است که باید به سوی‌اش حرکت کنند. به باور یک عینی‌گرا برای شناسایی واقعیت‌های بیرونی (واقعیت‌های خارج از ذهن انسان، و حتی خود سازوکار کار فکری انسان) باید به مشخصه‌های آن‌ها دقت کرد و در این راه فقط آن اکسیوم‌ها، پیش‌فرض‌ها، و نتایج نظری‌ای را پذیرفت و بر اساس آن‌ها روش‌های تحقیق را استوار کرد که محصول تجربه‌های

علمی دقیق بوده‌اند، و امکان کشف لغزش‌های ذهنی در آن‌ها وجود نداشته. حکمی که از نظر عینی درست است محصول کشف حقیقت عینی‌ای خارج از ذهن پژوهش‌گر است، و می‌توان آن را به طور علمی و دقیق آزمود. چنین حکمی مستقل است از اندیشه‌ها، باورها و ارزش‌های مورد قبول آزمون‌گر. عینی‌گرایی در علوم اجتماعی بیان کلی آن روش تجربی و تحلیلی‌ای است که موجب دانش عینی از پدیده‌ها، رویدادها وامور مختلف اجتماعی می‌شود، و هدف تبدیل علوم اجتماعی را به علومی ناب و دقیق (در حد علوم طبیعی و فیزیکی) پیش‌روی خود دارد. دورکیم که در ***قاعده‌های روش جامعه‌شناسانه*** اعلام می‌کرد که امور واقع اجتماعی را باید چونان چیزها و پدیده‌های طبیعی در نظر گرفت، و تأکید داشت که باید از «پیش‌مفهوم‌های» ذهنی که خود آن‌ها را Prénotions می‌نامید، گسست، سرانجام به طور ناگزیر به گونه‌ای عینی‌باوری دچار می‌آمد. می‌توان نگرش پوزیتیویستی اگوست کنت را شکلی کامل‌تر از عینی‌گرایی دانست. نگرش‌های ماتریالیستی، جبرباور، و رفتارگرایی در روان‌شناسی و علوم انسانی هم به شکل‌های گوناگون عینی‌گرا هستند. چنین نگرش‌هایی در شکل افراطی خود انسان را چون جانوری مطرح می‌کنند که فقط به محیط زیست خود واکنش نشان می‌دهد و این واکنش‌ها شکل‌های تکراری، شرطی و ثابت دارند. در نتیجه آن‌ها کار علمی را به شناخت انگیزه‌ها و پاسخ‌ها کاهش می‌دهند.

اکنون اکثر دانشمندان (در علوم اجتماعی و نیز علوم طبیعی و فیزیکی) به این نتیجه رسیده‌اند که عینی‌گرایی ناب (به عنوان نتیجه یا پیوست تجربه‌گرایی ناب) گونه‌ای بدفهمی و ساده‌اندیشی است. شناخت عینی به معنای مطلق ممکن نیست. شناخت همواره استوار به پیش‌دانسته‌ها است، در پیکر نشانه‌های زبانی بیان می‌شود و نمی‌توان جهان را مستقل از

دانسته‌های پیشینی دید و فهمید. واقعیت به گونه‌ای منطقی به امکان مشاهده‌ی انسانی وابسته است. امور واقع در جهان کشف نمی‌شوند بل انواع توصیف ما از واقعیت متاثر از منافع و مقاصد ما هستند. شناخت انسانی بازتاب منفعل واقعیت نیست، بل همراه با و از رهگذرِ منافع انسانی ساخته می‌شود. تدقیق تفاوت‌های میان علوم اجتماعی و (تاریخی) با علوم طبیعی و فیزیکی که دیلتای، ویندلباند و زیمل پیش کشیده بودند و رشد نظریه‌های خاص علوم اجتماعی در سده‌ی بیستم به شکل‌های مختلف در تقابل با عینی‌گرایی بوده‌اند. نقد عینی‌گرایی با تاکید بر ساحتِ ذهنی یا سوبژکتیو زندگی، رویکردها و مناسبات انسانی ممکن شد. جز زیمل و دیلتای، متفکرانی چون ماکس وبر و آلفرد شوتز از همان آغازِ کارشان نشان دادند که امکان ندارد که جامعه‌شناس ساختارهای عینی مورد بررسی خود را از دلالت‌های آن‌ها جدا کند و نقش امور ذهنی را که در نقش فعالان اجتماعی نمایان می‌شود نادیده بگیرد. به بیان دیگر، علمی ناب به شکل آرمان علم پوزیتیویستی یا علوم فیزیکی و طبیعی در قلمرو زندگی انسان ساخته نمی‌شود. کاهش امر اجتماعی را به پویه‌ای از یک فراشد علت و معلولی نادرست است. فهم و تاویل فعالان در شکل‌گیری امر اجتماعی تاثیر تعیین‌کننده دارد، پس در شناخت امر اجتماعی هم باید مورد نظر باشد. کنش افراد بدون توجه به ساحت ذهنی (پس ارزشی، فرهنگی و زبانی) ممکن نیست.

هرگونه کوشش در تبیین موقعیت اجتماعی گروهی به نام روشن‌فکر به معنای درافتادن به شکلی افراطی از عینی‌گرایی نیست. اما همواره متضمن چنین خطری است. تعریف‌های روشن‌فکر با توجه به کارکرد اجتماعی یا جای‌گاه اجتماعی آنان هم موجب بحث‌هایی شده‌اند که مخاطره‌ی عینی‌گرایی در آن‌ها مشهود است. حتی برجسته‌ترین

دانشمندان علوم اجتماعی (به ویژه در آیین‌هایی که هر یک به شکلی متاثر از تجربه‌گرایی ناب، علم‌باوری سده‌ی نوزدهمی، پوزیتیویسم و رئالیسم غیرانتقادی در سده‌ی بیستم بوده‌اند) در پیشرفت بحث‌های‌شان اگر نه همیشه و در کل، اما جا به جا در معرض خطر نادیده گرفتن عناصر ذهنی (زبانی، نمادین و فرهنگی) بودند.

۱.۴.۲) برداشت عینی‌گرایانه از روشن‌فکر: چشم‌انداز غیررادیکال
این برداشت را از این‌رو عینی‌گرایانه خوانده‌ام که صرفاً درک موقعیت ابژکتیو روشن‌فکران را شرط و ملاک شناسایی آنان می‌داند. یک گرایش مشهور و رایج عینی‌گرا شناخت جای‌گاه طبقاتی روشن‌فکران در جامعه را نکته‌ی مرکزی بحث می‌داند، و روشن‌فکران را از نظر تاریخی محصول شکل‌گیری طبقاتی جامعه می‌داند، و مشخصه‌های آن‌ها، حدود توانایی‌ها و به ویژه وظایف و مواضع اجتماعی‌شان را از این راه مطرح می‌کند. ولی باید گفت که تمام عینی‌گرایان لزوماً معتقد نیستند که روشن‌فکران به لایه‌ی اجتماعی یا طبقاتی مشخص و معینی شکل داده‌اند. برخی از ایشان چنین نظری را به شکلی پیش کشیده‌اند اما بعضی دیگر چون کارل مانهایم بر این باورند که روشن‌فکران لایه‌ای به طور نسبی بی‌طبقه (Relatively classless) هستند، و البته این بی‌طبقه ماندن روشن‌فکران را موقعیت خاصی در ساختار طبقاتی جامعه می‌شناسند. بعضی دیگر هم چون گرامشی به وجود روشن‌فکران هم‌پیکر طبقات مختلف (طبقه‌های اصلی) باور دارند.

نظریه‌پردازان عینی‌گرا را به دو دسته‌ی رادیکال و غیررادیکال تقسیم کرده‌ام. دسته‌ی دوم را به گونه‌ای سلبی «غیررادیکال» خوانده‌ام زیرا قبول ندارم که تمامی سخن‌گویان‌اش محافظه‌کار یا مرتجع بودند یا هستند.

بسیاری از آن‌ها مواضعی انتقادی در برابر موقعیت انسان مدرن و بحران‌های جامعه‌ی مدرن داشته‌اند، و بحث‌های‌شان جالب و فکربرانگیز هستند. شاید نتوان مواضع انتقادی، پیشنهادها و راه‌حل‌های آن‌ها در مورد بحران‌ها را رادیکال خواند (زیرا استوار به پیش‌نهاده‌ی ضرورت در هم شکستن چارچوب اداره‌ی امور در جامعه‌ی امروزی نیستند) اما نمی‌توان همه را ارتجاعی یا حتی محافظه‌کار نامید. برخی از اینان به هیچ‌رو به شیوه‌ای ارتجاعی در صدد حفظ نظام بر نیامده بودند، بل به گونه‌ای اصلاح‌طلبانه دشواری‌ها را توضیح می‌دادند و راه‌های ممکن در حل آن‌ها را می‌جستند یا پیشنهاد می‌دادند. راست است که بعضی‌شان گاه نکته‌هایی را پیش می‌کشند که با دیدگاه محافظه‌کارانه هم‌خوانی دارد اما به همین شکل در مواردی هم از سخن رادیکال سود می‌جویند. داوری در مورد این گرایش‌ها آسان نیست، زیرا به قول لوکاچ در «آمیزه‌ای از باورهای متضاد» شکل گرفته‌اند و جنبه‌هایی گاه مترقی و گاه واپس‌گرا دارند که در هم ادغام می‌شوند، و بنا به موقعیت‌های تاریخی میزان کارآیی هر یک از این جنبه‌ها تغییر می‌کند. لفظی که به گونه‌ای اثباتی مشخص‌کننده‌ی موقعیت آن‌ها در برابر بحران‌های مدرنیته باشد نمی‌یابم.

به عنوان نمونه‌ای از برداشت عینی‌گرایانه‌ی غیررادیکال به کتابی دقت کنیم که چندان مشهور نیست، و به نسبت کم خوانده شده، اما به خوبی نمایش‌گر تناقض‌های درونی چنین گرایشی است. توماس مان در تابستان ۱۹۱۸ کتابی با عنوان ***تعمق‌های یک آدم غیرسیاسی*** منتشر کرد.[۱] هرچند مان در سال‌های بعد به عنوان یک لیبرال و مخالف سرسخت

---

1. T. Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, trans. W. D. Morris, New York, 1983.

نازیسم شناخته شد اما دراین کتاب خود را «آدمی غیر سیاسی» معرفی کرده بود، و دست‌کم در یک مورد مهم موضعی غیردمکراتیک داشت. او پس از فاجعه‌ی جنگ جهانی و به عنوان یک آلمانی لازم دانسته بود که نکته‌هایی اخلاقی را به ملت خود گوشزد کند. او در جنگ «ملت آلمان» با دشمنانی چون فرانسه، روسیه و انگلستان نبرد میان سنت اروپایی با نیروهای فعال مدرنیته را مشاهده می‌کرد. به گمان او سرانجام فرهنگ به معنای امری ملی علیه تمدن به معنای امری فراملی قرار گرفته و مبارزه کرده بود.[1] او بر آن‌چه ویژه و خاص است در برابر «آن‌چه میان ملت‌های بسیاری مشترک است» تاکید کرد، و نوشت که ارزش‌های مدرن به یاری دمکراسی سیاسی در حال نابود کردن ویژگی‌های ملی هستند، به همین دلیل نباید تسلیم منطق سیاسی‌شدن روزافزون شد، و باید به یاری عوامل فرهنگی سدها و موانعی در این راه ساخت. دمکراسی عنصری نهایی است که چون مستقر شود فرهنگ ملی را نابود خواهد کرد: «دمکراسی finis musicae [پایان موسیقی] است». مان به تلخی نوشت: «وقتی نتوان به هر کس آن‌چه را که از آن اوست داد به همه کس چیزهایی یک‌سان داده خواهد شد».[2] او در دمکراسی‌طلبی روشن‌فکران سلطه‌ی روح فرانسوی بر روح آلمانی را می‌یافت، و با لحنی تلخ «نویسندگان و روشن‌فکران آلمانی» را متهم می‌کرد که با از یاد بردن روح ملی به جای دفاع از ارزش‌های والا به سیاسی‌کاری پرداخته‌اند، و در جهت بهبود شرایط زندگی هرروزه‌شان

---

۱. توماس مان در خاطرات روزانه‌اش در آن ایام با صراحت بیشتری هم می‌نوشت. از جمله در ۱۶ سپتامبر ۱۹۱۸ نوشته: «آن‌ها از ما چه می‌خواهند؟ این که تجربه‌های گوته، لوتر، فریدریش کبیر، و بیسمارک را کنار بگذاریم، تا بتوانیم خود را با دمکراسی هم‌خوان کنیم»:
T. Mann, *Diaris 1918-1939*, trans. R. Winston and C. Winston, London, 1983, p.5.

2. *ibid*, P.194.

ارزش‌های جاودانه را کنار گذاشته‌اند. مان از این رهگذر نقش مهمی برای روشن‌فکران یا به قول خودش «عناصر فرهیخته» قائل شد، زیرا معتقد بودکه آنان «پاس‌داران فرهنگ» هستند و می‌توانند به روشن کردن ذهن ملت آلمان بپردازند.

در مرکز مباحث *تعمق‌های یک آدم غیرسیاسی* درک مان از مدرنیته قرار دارد. برداشت انتقادی او از مدرنیته که در یکی از مهم‌ترین رمان‌های او ***کوه جادو*** (که شش سال بعد یعنی در ۱۹۲۴ منتشر شد) از زبان نافتا بیان شد. اما دو نکته را باید در نظر گرفت. یکی این که در ***کوه جادو*** جدل نافتا و ستمبرینی جدال درونی خود توماس مان بود و او موضع قاطع *تعمق‌های یک آدم غیرسیاسی* را کنار گذاشته بود، و از دیدگاه فلسفی همین پرسش‌گری، شک‌آوری و جدال درونی بود که به این بخش‌های رمان گیرایی و تازگی بخشید. نکته‌ی دوم این که نافتا در ضدیت با مدرنیته به صراحت موضعی سیاسی و ضد سرمایه‌داری داشت (مشهور است که مان شخصیت نافتا را بر اساس شخصیت دوست آن سال‌های‌اش گئورگ لوکاچ ساخته بود)، در حالی که در *تعمق‌های یک آدم غیرسیاسی* به هیچ موضع رادیکال و چپ‌گرایانه برنمی‌خوریم، و برعکس مدام بر ضرورت غیرسیاسی بودن تاکید می‌شود، که به معنای دفاع از نظام موجود و حاکم است.

درک توماس مان از نقش روشن‌فکران به فهم او از مدرنیته، بحران‌های آن و ضرورت انتقاد به آن بازمی‌گشت. فهمی همانند در کار اندیش‌مند دیگری که چند سال پس از مان کتاب خود را منتشر کرد، و تاثیری تعیین‌کننده‌تر از او بر متفکران دوران‌اش گذاشت، تکرار شد. نخستین ویراست کتاب فیلسوف و ناقد فرانسوی ژولین بندا (۱۹۵۶-۱۸۶۷) به نام *خیانت اهل فرقه* یا به عبارت آشناتر *خیانت روشن‌فکران* در سال ۱۹۲۷

منتشر شد.[1] این کتاب که در سال ۱۹۲۴ نوشته شده بود، در طول چند دهه‌ی بعد شهرت زیادی یافت. واژه‌ی Les clercs که در عنوان کتاب بندا آمده به دقت به معنای اهل فرقه یا کاهنان است. از نظر بندا کسانی که خود را موظف به دفاع از ارزش‌های اصیل می‌دانند، در دنیای مدرن باید هم‌چون کاهنان سده‌های میانه یا دوره‌های دورتر تاریخی رفتار کنند، یعنی تعهد و پای‌بندی خود را به اصول و رمزگان اخلاقی محترم بدانند. اطمینان و تعهد روشن‌فکر به حقیقت باید همانند ایمان و التزامی باشد که ادیان (و گاه فلسفه) در دل مومنان و معتقدان ایجاد می‌کنند. به چشم بندا عیسی مسیح یکی از نمونه‌های اصلی روشن‌فکری بود، و بارها از او یاد می‌کرد، نمونه‌های اصلی دیگر سقراط و اسپینوزا بودند. می‌توان دید که در نگاه بندا تنهایی، مظلومیّت و قربانی‌شدن از جمله مشخصه‌های اصلی روشن‌فکری بود. ایقان در دنیای مدرن باید هم چونان دین دنیای کهن دو اصل عدالت و حقیقت را پیش بکشد و توقع مبارزه در راه آن‌ها را ایجاد کند. روشن‌فکران مردانی هستند (بندا مردسالار بود و زنان را شایسته‌ی بحث از روشن‌فکری نمی‌دانست) که خود را پاسداران راستین دو امر ازلی حقیقت و عدالت می‌سازند. بندا یادآور می‌شد که امیل زولا در جریان دریفوس فقط از حق یک انسان دفاع نکرده بود، بل مدافع آرمان‌ها و ارزش‌های جاودانی‌ای چون عدالت، آزادی، حقوق و کرامت انسانی شده بود، اصولی که دولت و ارتش فرانسه آن‌ها را زیرپا گذاشته بودند. این ارزش‌ها فراتر از زمان و مکان هستند، و محدود به هیچ مرز ملی نمی‌شوند. به این اعتبار کار روشن‌فکر دفاع از ارزش‌های جهان‌شمول و رویکردهای اخلاقی روشن‌گری است.

---

1. J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris, 1977.

بندا در فصل سوم کتاب‌اش توضیح داد که روشن‌فکران به رغم اختلاف‌های نظری فراوانی که با هم دارند سرانجام اعضای یک فرقه‌اند، اما امروز به جای این که از اصول و ارزش‌ها دفاع کنند به منافع حقیر شخصی خویش می‌اندیشند. از نظر بندا (که یهودی بود، و در آغاز کارش از مدافعان سرسخت دریفوس به شمار می‌آمد) روشن‌فکران اروپایی و به ویژه فرانسوی در سه دهه‌ی آغازین سده‌ی بیستم در پی سود و منافع کوته‌نظرانه‌ی فردی خویش به آرمان‌های اصلی کار فکری خیانت کرده‌اند. کسانی که وظیفه‌شان پاسداری از ارزش‌های جاودانی بود و باید حقیقت‌های جهان‌شمول را محترم می‌دانستند در عمل به خاطر سودها و چشم‌داشت‌های حقیر مادی به این ارزش‌ها پشت کرده‌اند. روشن‌فکر امروزی وابستگی‌های فرقه‌ای، توده‌ای، ناسیونالیستی، و طبقاتی یافته، و بنا به موقعیت شخصی خود رسالت دفاع از عدالت و حقیقت را از یاد برده است. بندا تاکید می‌کرد که به نام خردباوری دمکراتیک و با احترام به ارزش‌های علمی درگیری روشن‌فکران در زندگی سیاسی هرروزه را موجه نمی‌داند. آنان به جای این که به کار فرهنگی و اصلی خود بپردازند به کارگزاران احزاب گوناگون تبدیل شده‌اند، و در راه منافع کوتاه‌مدت این نهادها به حقیقت خیانت می‌کنند. زبان‌شان سرشار از واژه‌ها و اصطلاح‌ها میهن‌پرستانه شده و منش تبلیغی یافته است. به گمان بندا (که در این مورد درست برخلاف مان می‌اندیشید) روشن‌فکر نباید مدافع ارزش‌های فرهنگ ملی خود باشد و باید «معنای آلمانی واژه‌ی فرهنگ» را کنار بگذارد. ارزش‌های انسانی فراتر از مرزهای ملی می‌روند و وظیفه‌ی روشن‌فکر همه جا دفاع از این ارزش‌ها و حقیقت است. بندا با ناسیونالیسم فرانسوی که هر چیز آلمانی را منفور می‌دانست و سرانجام به آتش جنگ دامن زد انتقاد می‌کرد. او قبول داشت که مدرنیته دچار بحران

است و واقعیت جنگ مهیبی که پشت سر گذاشته بود و جنگ آینده (که نشانه‌های خطرناک آن را می‌شد دید) خبر از موقعیتی خطرناک می‌دهند. او بحران مدرنیته را بحرانی اخلاقی می‌دید که باید با آن به گونه‌ای پرشور مبارزه کرد (یکی از واژه‌های محبوب بندا Passion به معنای «شور» و «سودا» بود). از نگاه او مشکل این بود که روشن‌فکران سنت‌های اصیل روشن‌گری را از یاد برده‌اند، و بیش از یک بار نوشت که این یادآوری سنت‌ها کاری محافظه‌کارانه نیست بل امری ضروری برای چیرگی بر بحران است.

بندا در یک مورد درست مثل توماس مان می‌اندیشید. می‌دید که مدرنیته به معنای نظام موجود در بنیان خود سیاسی شده است. منطق و سازوکاری درونی آن را از ارزش‌های اخلاقی تهی کرده و در سودجویی و روزمرگی آن منطق سیاسی حاکم شده است. برای او انتقاد به مدرنیته نه نقد ارزش‌های اصیل آن (چنان‌که روشن‌گران مطرح کرده بودند) بل انتقاد از فراموشی چنان ارزش‌هایی بود. او با کاهش ارزش‌های اخلاقی به ارزش‌های سیاسی مخالف بود، و بحران مدرنیته را بحران ارزش‌های روشن‌فکرانه می‌دانست. اما این‌جا راه بندا از راه مان جدا می‌شد. بنا به بینش او ارزش‌های سیاسی در دل خود ملی‌گرایی را تشویق، و تمدن جهان‌شمول را نفی می‌کردند. روشن‌فکران امروزی در گرداب مباحث و نفرت‌های سیاسی غرق شده‌اند و دیگر نمی‌توانند از هم‌بستگی جهانی و ارزش‌های اصیل دفاع کنند. مخاطب آن‌ها عامه‌ی مردم‌اند و لحن سخنان‌شان به همین دلیل پیش‌پاافتاده و تبلیغی شده است. دمکراسی روزگار آدم‌های متوسط است و همه چیز را چنین می‌کند. به جای دفاع از دمکراسی سیاسی باید به ارزش‌های والای روشن‌گری پناه برد. کسانی که می‌اندیشند و فرهنگ‌ساز هستند باید راهنمای جوامع شوند. به جای

جدایی اخلاق از سیاست که ماکیاولی در سرآغاز مدرنیته پیش کشیده بود باید یک بار دیگر اخلاق برتری افلاطونی قدیم را نسبت به سیاست بازیابد. البته در سال‌های پس از انتشار کتاب، بندا نیز هم‌چون توماس مان در برابر نازیسم و فاشیسم از لیبرالیسم دفاع کرد و در پیش‌گفتار چاپ تازه‌ی کتاب‌اش،[1] در سال ۱۹۴۶ نوشت که دمکراسی یگانه اصل سیاسی است که با ارزش‌های راستین روشن‌فکری هم خواناست.[2] او با حکومت ویشی مخالفت کرد، و حاضر نشد که به ارزش‌های مورد قبول خود خیانت کند. به این دلیل باید به او احترام گذاشت. دلبستگی بعدی او به دمکراسی و دفاع‌اش از آن (درست هم‌چون مورد توماس مان) به خوبی نشان می‌دهد که در زمان نگارش کتاب خود گرفتار تناقض‌هایی در مبانی فکرش بود.

مباحث کتاب بندا ترکیبی از نظریات راست و چپ است. جایی ارزش‌های روشن‌گری جهان‌شمول‌اند و در آن‌ها آزادی و برابری اهمیت ویژه دارند، پس او به گفتمان لیبرال نزدیک می‌شد. جایی دیگر در اعلام بیزاری از این سیاسی‌شدنِ بحث گونه‌ای بینش اشراف‌سالار داشت. روشن‌فکر مورد نظر بندا (این فرد قهرمان) سرانجام باید از دمکراسی سیاسی به عنوان تحقق ارزش‌های روشن‌گری دفاع می‌کرد اما خود را در مقام ناقد و مخالف آن قرار می‌داد. اخلاق‌گرایی بندا در روزگاری که کمونیسم روسی، فاشیسم و لیبرالیسم رویاروی هم صف‌آرایی کرده بودند به عنوان امری بی‌محتوا و ناروشن باقی می‌ماند. در آن روزگار آن‌چه کم‌رنگ و محو می‌شد درست همان ارزش‌های جهان‌شمول و جاودانه بود. اندیشه‌های بندا نتیجه و محصول خردباوری غیر انتقادی،

---

1. *ibid*, pp.63-156.
2. *ibid*, pp.77-82.

فردگرایی، و آزادطلبی‌ای با پایه‌های ناروشن نظری بود. گونه‌ای مسیحیت دنیوی و خوانا با ارزش‌های زمینی راهنمای کارش بود. دیدگاه ایدئالیستی او یگانه نمونه‌ی عملی را در اینتلی‌جنتسیا می‌یافت. روشن‌فکر مورد نظر بندا یک قهرمان دانای شجاع بود که باید پیوسته قادر به تشخیص موضع درست در راه دفاع از حق و عدالت باشد، و از رودررویی با نیروهای حاکمِ ظالم و دروغ‌گو هراس نداشته باشد، و بتواند در برابر هر نیروی باطلی بایستد و حقیقت را بیان و از آن دفاع کند.

تاثیر دیدگاه بندا بر نویسندگان دیگر (از راست‌گرا تا چپ‌گرا) آشکار است. تصور او از روشن‌فکر به عنوان قهرمان دفاع از ارزش‌های انسانی راهنمای درک متفکران رادیکالی چون سی. رایت. میلز و ادوارد سعید بود. میلز با ترسیم چهره‌ی روشن‌فکر به عنوان کسی که وظیفه‌ی خود را بیان حقیقت می‌داند حکم بندا را تکرار کرد. او نوشت: «هنرمندان و روشن‌فکران مستقل از جمله چهره‌های انگشت‌شماری هستند که هنوز ابزاری در اختیار دارند تا در برابر رفتارهای قالب و در نتیجه نابودی آن‌چه به راستی زنده است پیکار کنند... اگر انسان اندیش‌مند در فراشد پیکار سیاسی وجودش را با ارزش حقیقت بیان نکند نخواهد توانست به گونه‌ای مسوولانه از عهده‌ی تمامی دشواری‌های تجربی برآید».[1]

سعید وقتی می‌نویسد: «آن گستره‌ی همگانی‌ای که در آن روشن‌فکران نقش خود را اجرا می‌کنند یک‌سر پیچیده است و ویژگی‌هایی نگران‌کننده دارد. بایسته‌ی دخالت موثر در آن وجود ایمان راسخ و دگرگون‌ناشدنی روشن‌فکر به مفاهیم عدالت و انصاف است. این ایمان ادراک تفاوت‌های موجود میان ملت‌ها و افراد را ممکن می‌کند، بی آن که ناچار باشیم آن‌ها

---

1. C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, ed. I. L. Horowits, New York, 1963, p.299.

را به پایگان‌ها، برتری‌ها، و ارزیابی‌های نادیدنی‌ای نسبت دهیم»،[1] درواقع فقط حکم اصلی بندا را تکرار می‌کند. مسأله این است که کدام فهم از عدالت و انصاف این جا مطرح است. چگونه می‌توان اختلاف نظر موجود در مورد مفاهیم جاودانه و ازلی چنان که مورد نظر بندا بود یعنی مفاهیمی چون عدالت، انصاف و مهم‌تر از همه حقیقت را نادیده گرفت؟ خود سعید اعتراف می‌کند که امروز همه از عدالت و برابری یاد می‌کنند، و در این موارد ادعاها دارند، اما میان واقعیت و این ادعاها فاصله و شکاف زیادی وجود دارد. با این همه، سعید به جای این که از ملاک راستین تشخیص این ادعاها یعنی کردار یاد کند، زندانی همان بینش آرمان‌شهری در مورد رسالت روشن‌فکر است، و آن را «هدایتِ این تصورها به جای‌گاه واقعی‌شان» معرفی می‌کند. اما چگونه می‌توان از یاد برد که میان خود «روشن‌فکران» در مورد این جای‌گاه واقعی اختلاف نظرهای فراوان و جدی‌ای وجود دارد؟ آیا همه باید مفهوم مورد نظر سعید از جای‌گاه واقعی را بپذیرند؟

کم‌تر از یک دهه پس از انتشار کتاب بندا و موفقیت آن در جلب توجه خوانندگان اروپایی، در ۱۹۳۶ کتابی در لندن منتشر شد که نویسنده‌ی آن یک جامعه‌شناس گمنام مجارستانی بود، و به یک معنا بحث بندا را از زاویه‌ی تازه‌ای ادامه می‌داد. ***ایدئولوژی و آرمان‌شهر*** نوشته‌ی کارل مانهایم پس از هفتاد سال هنوز تازگی و جذابیت خود را حفظ کرده است. مانهایم در فصل سوم این کتاب (در بخش «تعیّن سیاسی و اجتماعی دانش» و به ویژه در جستار «مسأله‌ی جامعه‌شناسانه‌ی اینتلی‌جنتسیا»)[2] بحث خود را

---

1. E. Said, *Representations of Intellectuals: The 1993 Reith Lectures*, p.115.

2. K. Mannheim, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, 1976, pp.104-130, 136-146.

از ایــن پــیش‌نهاده آغـاز کـرد کـه یک مـنش اصـلی مـدرنیته بـه خـاطر نوآوری‌های مداوم در زمینه‌های فنی و اجتماعی، و پیکار با سنت‌های و اندیشه‌های کهنه، قرار گرفتن همیشگی در موقعیتی ناآرام و متزلزل است. به گمان مانهایم این نکته در روزگار او با قدرت بیش‌تری خـود را نشـان مــی‌داد. بـحران در جنبه‌های گـوناگـون ادامـه دارد و تـا آن‌جا کـه بـه «جامعه‌شناسی دانایی» مربوط می‌شود (که موضوع اصلی پژوهش‌های خود مانهایم بود) می‌توان بحرانی در حوزه‌ی فعالیت روشن‌فکرانه را (که یکی از سازندگان و نظم‌دهندگان اصـلی فـرهنگ است) مشـاهده کـرد. روشن‌فکران به طور خاص در برابر مسائل سیاسی موقعیتی نـامطمئن و ناروشن یافته‌اند، و همین سبب شده که در ایفای نقش اصلی خود ناتوان شوند. عقب‌نشینی‌های آنان در برابر هجوم بقایای باورهای سنتی که در شکـل‌هایی تـازه خـود را نـمایان مـی‌کنند، و تـزلزل‌شان در بـیان عـقاید راستین‌شان ریشه در این امر دارد.

مانهایم نیز هم‌چون بندا ناقد مدرنیته بود. به گمان او در زندگی مدرن تصور و امکان عملی تحقق خوشبختی از کـف رفـته است. جـامعه‌های گذشته (پیشامدرن) با ساختار ارگانیک‌شان، موقعیت‌های تـثبیت‌شده‌ی استوار بر پایگان‌های اجتماعی افراد و رسمیّت امتیازهای اجتماعی‌شان، و شیوه‌های سنت‌گرایانه و مقتدر اداره‌ی امورشان، آرامش بیش‌تری برای افراد در قیاس با جوامع مدرن به همراه می‌آوردند، هرچند آن‌جا بحث از فـرد و حـقوق فـردی در میان نـبود. جـامعه‌های مـدرن در تب‌وتـاب همیشگی‌شان آن‌چه از اعضای خود (با وجود این که حقوق فردی‌شان به رسمیت شناخته شـده) سـلب مـی‌کنند امـنیت، آرامش خـیال، و تـصور خوشبختی است. در جامعه‌ی مدرن فرد مسؤول است بدون این کـه بـه طور واقعی آزاد باشد یا بتوانـد بـه خـود بقبولاند کـه آزادانـه چـیزی را

برگزیده است. روشن‌فکر در این ناتوانی و ناکامی با همگان شریک است. او به دلیل نقشی که در تولید فرهنگ به عهده دارد، و نیز به خاطر درگیری‌اش با امر آموزش اجتماعی امکان یافته که با ریشه‌های این بحران آشنا شود. این‌جا مانهایم بارها خوشبین‌تر از بندا ظاهر می‌شود، و «خیانت روشن‌فکران» را امری محتوم نمی‌داند، و کارش به محکوم کردن روشن‌فکران معاصرش خلاصه نمی‌شود. او از تقدیری گریزناپذیر یاد نمی‌کند و هم‌چون شخصی معتقد به «عقلانی کردن زندگی سیاسی» بحث می‌کند. او می‌نویسد که این بازگرداندن و استوار کردن مبانی خردورزی وظیفه‌ی اصلی روشن‌فکران است. آن‌ها به عنوان عوامل اجتماعیِ توانا تمامیّت زندگی اجتماعی را مشاهده می‌کنند، پس باید آن را برای دیگران نیز روشن کنند.

مانهایم در آن مکتب جامعه‌شناسی‌ای به بار آمده بود که باور داشت تمامی عوامل اجتماعی از طبقه‌ها، لایه‌ها و افراد (و تمامی جلوه‌های فرهنگی زندگی اجتماعی و هر آن‌چه به دانایی مربوط می‌شود) در اصل وابسته به منافع افراد هستند. طبقه‌های سرمایه‌دار و کارگر دارای آن جهان‌بینی و راهنماهای عملی‌ای هستند که از وضعیت اجتماعی‌شان و از منافع طبقاتی‌شان شکل گرفته است. فقط در یک مورد می‌توان در کل زندگی اجتماعی و فرهنگی کسانی را یافت که مستقل از منافع شخصی کار می‌کنند، و اینان روشن‌فکران هستند. مانهایم از اینان به عنوان «اینتلی‌جنتسیا» یاد کرده و این لایه‌ی مشخص تاریخی را نمونه خوبی از مفهوم مورد نظر خود از روشن‌فکری دانسته است. او به تاکید نوشته که روشن‌فکران یک طبقه‌ی اجتماعی را تشکیل نمی‌دهند. آن‌ها به عنوان کارشناسان دانایی‌های عملی حاصل ترکیب عناصر آموزش یافته‌ی طبقه‌های مختلف اجتماعی هستند. بر اساس پیشینه‌ی آموزشی خود و

نقش اصلی‌شان که آموزش است، همراه شده‌اند. هر کاری که انجام دهند، و در هر بخش جامعه، به هر شکل که فعالیت فرهنگی کنند، نقش ویژه‌ی آموزشی‌شان برجسته می‌شود و عامل وحدت‌بخش آنان به حساب می‌آید. یگانه کردار اجتماعی متحدکننده‌شان نقش آموزشی آن‌هاست، پس باید در هر کوشش برای ارائه‌ی تعریفی از آن‌ها نیز این نکته در نظر گرفته شود. آموزش نقطه‌ی تلاقی تمامی منافع اجتماعی است. نهادهای آموزشی (از کودکستان‌ها تا مؤسسه‌های آموزش عالی و دانش‌گاه‌ها) تجمع افرادی هستند از طبقه‌های گوناگون جامعه که دارای منافع مختلف و رویکردهای متفاوت‌اند. آنان در پرتو علت اصلی گردهم‌آمدن‌شان (یعنی آموزش در خدمتِ ساختن فرهنگ) هم‌نهاده‌ای پویا از منافع به راستی موجود فراهم می‌آورند. روشن‌فکران در تنظیم این میانجی مهم نقش کلیدی دارند. اینان در صدد گسترش فضای آموزشی‌اند، به دیگران آموزش می‌دهند تا از دانایی خود در عمل سود ببرند، و سود برسانند، و خود همواره در فضای آموزشی باقی می‌مانند. از نظر مانهایم از آن‌جا که روشن‌فکران قشری بی‌طبقه‌اند می‌توانند به دانشی بی‌طرفانه و غیرایدئولوژیک دست یابند. این گونه، مانهایم به خیال خود معضل قدیمی‌ای را حل کرد. این که چگونه روشن‌فکران که خود دستاورد شرایط موجود فرهنگی و ایدئولوژی حاکم هستند می‌توانند ناقد آن شوند، یعنی وضعیتی بیابند که گویی بیرون شرایط موجود ایستاده‌اند و آن را به باد انتقاد می‌گیرند. اما این حل مساله‌ی قدیمی نبود. زیرا موقعیت بی‌طبقه‌ای که مانهایم از آن یاد می‌کرد وجود نداشت. کار فکری در وضعیتی فراتر از موقعیت ساختاری جامعه‌ی مدرن که به طبقه‌های متخاصم شکافته شده قابل تصور نیست. با وجود این، مانهایم مطمئن از درستی نظریه‌اش رسالت یا نقش اجتماعی و سیاسی

روشن‌فکران را تعیین می‌کرد. او حکم می‌داد که آنان باید از منافع کلی اندیش‌مندانه‌ی کل جامعه دفاع کنند. دفاع این‌جا لفظ مناسبی است زیرا این منافع در جامعه‌های صنعتی مدرن پیوسته در معرض خطر هستند. به گمان مانهایم روشن‌فکران باید مسائل و معضل‌های مدرنیته را تحلیل کنند و برای حل دشواری‌های ناشی از آن بکوشند. هرچند او در مواردی این نکته را پذیرفته که در وضعیت کنونی روشن‌فکران فاقد توانایی ایفای این نقش اصلی‌شان شده‌اند، اما معتقد است که در کل انجام این وظیفه به عنوان امری از نظر تاریخی عملی و ممکن پیش روی روشن‌فکران قرار دارد.[1]

اکنون به تأثیر این بحث مانهایم بر جامعه‌شناسان دیگر (از مکتب‌های مختلف) دقت کنیم. بحث تالکوت پارسونز درباره‌ی ارتباط میان نظام‌های اجتماعی و فرهنگی نمایان‌گر تاثیری است که از عقاید مانهایم گرفته. به گمان پارسونز نظام اجتماعی گرد مقتضیات تعامل میان واحدهای کنش‌گر (افراد یا گروه‌ها) سازمان یافته، و نظام فرهنگی گرد نقش‌بندی‌ها و الگوسازی‌های معنایی در نظام‌های نمادین. نقش روشن‌فکر معناسازی و هنجار بخشیدن به کنش‌های اجتماعی و ارتباط‌های اجتماعی افراد است. به همین دلیل باید گفت که «کارکرد آموزشی» (در شکل‌های متنوع آن) مهم‌ترین کارکرد روشن‌فکران است. این نکته با دقت در ارتباط میان کارکرد پژوهشی و بهره‌های گروهی نیز آشکار می‌شود. وجود تعادل میان این دو خود زاده‌ی تعامل گروه‌های اجتماعی در نظام اجتماعی مستقر (برای مثال دانش‌گاهیان، پزشکان و ...) است.[2] تعریفی پیچیده‌تر از کار روشن‌فکر که نسبت به تعریف پارسونز

---

1. *ibid*, pp.143-144.

2. Parsons, *op.cit.*, p.17.

دقت نظری بیش‌تری دارد، اما می‌توان ریشه‌ی آن را هم در کار مانهایم یافت تعریف ادگار مورن است. او در مقاله‌ی «روشن‌فکر: نقد اسطوره و اسطوره‌ی نقد» نوشته که روشن‌فکر (به معنای مدرن) بر پایه‌ی کار فرهنگی‌اش پدید می‌آید، و بر اساس نقش اجتماعی ـ سیاسی‌اش تکامل می‌یابد. می‌شود روشن‌فکر را از سه زاویه مورد بررسی قرار داد: ۱) حرفه‌ای که از نظر فرهنگی اعتبار دارد. ۲) نقشی که اجتماعی ـ سیاسی است. ۳) آگاهی‌ای که به امور کلی مرتبط می‌شود.[۱]

متن معتبر دیگری که مساله‌ی روشن‌فکر به عنوان لایه‌ای اجتماعی را پیش کشیده، اما کوشش کرده تا به جای سپردن نقش و تعهدی اخلاقی تحلیلی عینی‌گرایانه‌تر از وضعیت روشن‌فکر در جامعه‌های صنعتی مدرن ارائه کند، کتاب باتامور با عنوان ***سرآمدان و جامعه*** است که بخش مهمی از فصل چهارم آن با عنوان «روشن‌فکران، مدیران و دیوان‌سالاران» به نقش روشن‌فکران اختصاص یافته است. باتامور رادیکال‌تر از جامعه‌شناسان دیگری بود که پیش‌تر از آنان یاد کردم. نظریات او که متاثر از آثار سی رایت میلز و جامعه‌شناسان رادیکال آمریکایی ارائه شدند نقش زیادی در پذیرش اندیشه‌های تازه‌ی جامعه‌شناسانه داشت. او در فصل چهارم کتاب‌اش نوشته که تعریف روشن‌فکران از دو «گروه اجتماعی» دیگر از سرآمدان «که در تحول‌های سده‌ی بیستم برتری یافته بودند» یعنی مدیران صنایع و مدیران اداری و دولتی به مراتب دشوارتر است.[۲] چرا که دو دسته‌ی اخیر موقعیت عینی‌ای در تولید و توزیع کالاها و خدمات

---

1. E. Morin, "Intellectuels: critique du mythe et mythe de la critique", *Arguments*, vol.IV, no. 20, october 1960, p.35.

2. T. B. Bottomore, *Elites and Society*, London, 1964, pp.69-70.

تی. بی. باتامور، ***نخبگان و جامعه***، ترجمه‌ی ع. طیّب، تهران، ۱۳۷۷.

دارند، و تبیین وضعیت اقتصادی و جای‌گاه‌شان در پایگان و رتبه‌های اجتماعی آسان‌تر است، اما روشن‌فکران که در تولید اندیشه نقش دارند نسبت به اهمیت موقعیت کلی فرهنگی و جایگاه‌شان در تولید محصولات و ایده‌های فرهنگی بازشناخته می‌شوند و این کار مشکلی است. تعریف ابتدایی باتامور از روشن‌فکران هم چنین است آنان «در آفرینش، انتقال، و نقادی محصولات فرهنگی و اندیشه‌ها نقش مستقیمی دارند». به گمان باتامور از طریق بررسی موقعیت اینتلی‌جنتسیا دیگر نمی‌توان وضعیت روشن‌فکری را درک کرد، بل ناگزیریم که شکل گسترش‌یافته‌ی این لایه‌ی اجتماعی را به بحث بگذاریم. او کوشید تا با ارائه‌ی نمونه‌هایی از فعالیت‌های روشن‌فکری وضعیت‌های درونی «این لایه‌ی اجتماعی» را مشخص کند. نویسندگان، هنرمندان، دانشمندان، فیلسوفان، اندیش‌مندان دینی، نظریه‌پردازان اجتماعی و مفسران سیاسی نخستین نمونه‌هایی هستند که او از آن‌ها یاد کرد و بعد نوبت به «لایه‌های پایین‌تر» (لابد از نظر درآمدی) چون آموزگاران و روزنامه‌نگاران رسید. سرانجام نتیجه گرفت که وجه مشترک تمام این‌ها رابطه‌ی مستقیمی است که با تکامل فرهنگی جامعه برقرار می‌کنند.[1]

از نظر باتامور روشن‌فکران در تمامی جامعه‌های انسانی حضور داشتند و نقش آنان از رابطه‌شان با تولید فرهنگ تشخیص داده می‌شد. حتی در نخستین جامعه‌ها جادوگران، روحانی‌ها و شَمَن‌ها روشن‌فکر محسوب می‌شوند، و در جامعه‌های بعدی (به قول باتامور جوامع دارای نوشتار) بسیاری از صاحبان حرفه‌ها از وکیلان تا پزشکان و کارگزاران بالای حکومتی از جمله روشن‌فکران‌اند. باتامور در شرح کوتاه تاریخی

1. *ibid*, p.70.

موقعیت روشن‌فکران را در جامعه‌های باستانی توضیح می‌دهد و به نقل از ژاک لوگوف آنان را در سده‌های میانه در حال کار و فعالیت می‌یابد. اما تاکید می‌کند که رشد اصلی آن‌ها را باید در ایام رنسانس و پدید آمدن و رشد اومانیسم جست‌وجو کرد. این‌جا به شیوه‌ی مانهایم بر پدید آمدن نهادهای آموزشی جدید و به ویژه رشد دانشگاه‌ها اشاره می‌کند. چون به روزگاری نزدیک‌تر به ما می‌رسد اهمیت کتاب ***کارگر روشن‌فکر*** اثر از یادرفته‌ی نویسنده‌ی لهستانی واسلاو ماچاژسکی را که به زبان روسی نوشته شده و در ۱۹۰۵ منتشر شده بود، یادآور می‌شود. ماچاژسکی جنبش رادیکال و سوسیالیستی را نتیجه‌ی فعالیت روشن‌فکران ناراضی دانسته و نوشته بود که با پیش کشیده شدن آرمان‌شهر جامعه‌ی بی‌طبقه درواقع هدف ممکن این روشن‌فکران یعنی برپایی «سرمایه‌داری دولتی» ناگفته می‌ماند. نکته‌ی اصلی مورد نظر ماچاژسکی بعدها در آثار هارولد لاسول متفکر چپ‌گرا تکرار شد که روشن‌فکران انقلاب‌های جدید را رهبری کرده‌اند و خود به نام طبقه‌ی کارگر خود به قدرت رسیده‌اند.

باتامور در برابر این نگرش بدبینانه اندیشه‌هایی دیگر را هم پیش کشیده که برای روشن‌فکران نوعی نقش رهایی‌بخش قائل بودند. از جمله به گائتانو موسکا اشاره دارد که می‌نوشت روشن‌فکران میان سرمایه‌داران و کارگران «طبقه‌ای» مستقل را تشکیل داده‌اند و می‌توانند عناصر آغازین سرآمدانی تازه باشند، و به خاطر آموزش عالی‌شان توانایی اداره‌ی امور، و ارائه‌ی برنامه‌های گسترده‌ی فکری و عملی دارند و «فقط اینان هستند که می‌توانند خیر امروز را برای دفع شر فردا فدا کنند». به گمان باتامور مانهایم چند دهه پس از موسکا همین نکته را به زبانی دیگر پیش کشیده بود. با این تفاوت که او روشن‌فکران را طبقه نمی‌دانست بل جمعی گردآمده از طبقه‌های دیگر می‌دانست که به دلیل آموزش و نقش

آموزشی‌شان به هم پیوسته‌اند، و توانایی فهم منافع کلی جامعه را دارند. باتامور می‌نویسد که هر یک از این دو دیدگاهِ متفاوت هسته‌هایی از حقیقت را به همراه دارند و در ضمن مرتکب خطاهای نظری ناشی از مواضع افراطی خود می‌شوند. نکته‌ی مهم‌تری که او یادآوری کرده تفاوت موقعیت روشن‌فکران در جامعه‌های صنعتی معاصر است. او به نقل از *افیون روشن‌فکران* رمون آرُن می‌نویسد که برای مثال روشن‌فکران فرانسوی در قیاس با روشن‌فکران انگلیسی، آلمانی و آمریکایی اعتبار اجتماعی فراوان‌تری دارند، کم‌تر درگیر امور اداری و مسائل عملی اداره‌ی امور هستند، و دیدگاه انتقادی تند دارند. آنان در پارلمان نقش یافته‌اند و به بحث‌های سیاسی و اصلاحات دامن زده‌اند اما بارها راه‌حل‌های غیرواقع‌بینانه هم ارائه کرده‌اند. از سوی دیگر باتامور بر این نکته تأکید دارد که «روشن‌فکران از ناهمگون‌ترین و نامنسجم‌ترین گروه‌های سرآمد جامعه هستند».[1] به نظر باتامور بررسی آماری و دقیق مواضع مختلف و متفاوت روشن‌فکری نشان می‌دهد که افزون بر وزنه‌ی سنگین آموزش دادن، خاستگاه‌های اصلی طبقاتی آنان نیز بی‌تاثیر نبوده است. در عین حال در داخل خود این گروه هم تفاوت موقعیت بسته به دگرگونی‌های فنی و اجتماعی محسوس است. این که در جوامع صنعتی کنونی دانشمندان علوم طبیعی و فیزیکی نقش مهم‌تری یافته‌اند و دانشمندان علوم انسانی و هنرمندان نقش کم‌تری به عهده دارند ناشی از تحول فنی در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم است. این‌جا باتامور نکته‌ای را پیش می‌کشد که از یک نظر یادآور موضع فوکو است: «آشکارا اهمیت اجتماعی روزافزون دانشمندان علوم طبیعی را می‌توان در میزان توجه

1. *ibid*, p.75.

همگان به فعالیت‌ها و نیازهای آنان مشاهده کرد. هم‌چنین به فشاری توجه کنیم که می‌خواهد به دانشمندان نقش بزرگ‌تری در شکل دادن به سیاست‌های کلی بدهد، و این کار را از راه عضویت‌شان در نهادهای مشورتی و حضور افزایش یابنده شان در حکومت‌ها و اداره‌های دولتی (از جمله در ایجاد وزارت علوم) پیش می‌برد. شاید به خاطر همین تحول باشد که روشن‌فکران از کل جامعه انتقادهایی کم‌تر رادیکال دارند و علاقه‌مند شده‌اند به حل مساله‌های کوتاه‌مدت و ویژه‌ای که از فعالیت‌های پیچیده‌ی جامعه‌های صنعتی در مکان زیست‌شان ناشی می‌شوند».[1] باتامور می‌افزاید که شاید به همین دلیل روشن‌فکران کم‌تر از هر زمان دیگری دارای تشکل شده‌اند.

در دل انواع برداشت‌های عینی‌گرایانه‌ی غیررادیکال از روشن‌فکر گونه‌ای سرآمدگرایی نهفته است. گاه نظریه‌پردازان برداشت‌شان در مورد فضیلت روشن‌فکران نسبت به «عامه‌ی مردم» را پنهان می‌کنند، اما در خیلی از موارد این دیدگاه‌شان آشکار می‌شود. یکی از صریح‌ترین شکل‌های بیان این سرآمدگرایی را می‌توان در مقاله‌ی ادوارد شیلز با عنوان «روشن‌فکران و قدرت: چشم‌اندازهایی برای تحلیل قیاسی» یافت.[2] شیلز نوشته که در تمامی جامعه‌های انسانی که تاکنون وجود داشته‌اند توده‌ی مردم در زمینه‌های گوناگون و به ویژه اندیشمندانه‌ی زندگی (از قبیل دین، هنر، سیاست، گستره‌های فرهنگی) به «اصول نهایی

---

1. *ibid*, pp. 77-78.

2. E. Shils, "The Intellectual and the Power: Some Perspectives for Comparative Analysis", in: P. Rieff ed, *On Intellectuals*, New York, 1970, pp.27-52.

کتاب زیر مهم‌ترین کار شیلز درباره‌ی روشن‌فکری است:

E. Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, Chicago University Press, 1972.

و بنیادینی» که باورها و استانده‌های مورد پذیرش آن‌ها را ساخته‌اند نمی‌اندیشند و توجه نداشتند، بل آن‌ها را بدون فکر و انتقاد می‌پذیرفتند، و در «زندگی متعارف» و هرروزه‌ی خود فرصت و علاقه‌ی کافی برای چنین اموری نداشتند. در مقابل، «در هر جامعه‌ای برخی افراد حساسیت نامتعارفی نسبت به مسائلی چون امور مقدس، ضرورت تعمق درباره‌ی ماهیت جهان‌شان، و قاعده‌های حاکم بر جامعه‌شان، از خود نشان می‌دهند». در هر جامعه‌ای اقلیتی از افراد وجود دارند «که بارها بیش از مردم معمولی دوران‌شان پژوهش می‌کنند» و با نمادها و وضعیت‌های کلی‌تر و تجریدی‌تر از موقعیت‌های ساده‌ی زندگی هرروزه روبرو می‌شوند. در میان افراد این اقلیت نیاز به انتشار نتایج پژوهش‌شان در شکل‌های گفتاری و نوشتاری احساس می‌شود. انتشار اندیشه‌های ژرف و نظری نشان وجود روشن‌فکران در هر جامعه‌ای است.[1] شیلز از «طبقه‌ی روشن‌فکر» نام می‌برد، و می‌نویسد که وحدت اخلاقی و فکری هر جامعه مرهون و مدیون روشن‌فکران و نهادهای فرهنگی‌ای است که در آن فعالیت می‌کنند. شیلز با آغاز از این پیش‌نهاده اعلام می‌کند که فعالیت روشن‌فکری بدون نهادهای فرهنگی ممکن نیست، و این‌جا به درستی اعلام می‌کند که نهادها هم فرآورده‌هایی تاریخی هستند و وضعیت آن‌ها در هر جامعه به‌گونه‌ای خاص است.[2] به‌گمان شیلز در هر جامعه‌ای و نه فقط در جامعه‌های صنعتی، روشن‌فکران به‌گونه‌ای ناگزیر وجود دارند، اما هر چه مناسبات انسانی در جامعه‌ای پیچیده‌تر باشد حضور روشن‌فکران هم چشم‌گیرتر خواهد بود. از سوی دیگر آشکار است که همیشه رابطه‌ای پر تنش میان حاکمان جامعه و روشن‌فکران

---

1. *ibid*, pp.28-29.

2. *ibid*, p.39.

وجود دارد. از یک‌سو هم‌راهی و هم‌کاری میان آن‌ها جهت حفظ نظم و تداوم زندگی جمعی ضروری است، و از سوی دیگر رودررویی آنان به دلیل منش پژوهشی و انتقادی کار روشن‌فکری اجتناب‌ناپذیر است. حتی در جوامع مدرن به دلیل کارکرد سنت‌های فرهنگی مقتدر و دیرپا این تنش وجود دارد، و هرگز از راه توافق‌های لحظه‌ای میان قدرت‌مندان و روشن‌فکران از بین نمی‌رود.

۱.۴.۳) برداشت عینی‌گرایانه از روشن‌فکر: چشم‌انداز رادیکال

در برداشت عینی‌گرایانه‌ی رادیکال جای‌گاه اجتماعی و طبقاتی روشن‌فکران مطرح می‌شود. بیان‌گران این برداشت مبانی نظم اجتماعی موجود را نمی‌پذیرند، انتقادهایی تند و ریشه‌ای به مبانی مدرنیته و جامعه‌ی بورژوایی دارند، و خواهان دگرگونی مناسبات اجتماعی موجود هستند. به همین دلیل آن‌ها روشن‌فکران را یا به عنوان سخن‌گویان یا سازندگان توجیه‌های نظری منافع اجتماعی و طبقاتی و یا هم‌چون نیروهای معترض و برانداز معرفی می‌کنند. در این حالت روشن‌فکران بنا به وابستگی طبقاتی‌شان و البته ترکیبی از عوامل و دلایل پیچیده (ناشی از پیچیدگی سنت‌های فرهنگی و مسائل به اصطلاح «فراساختاری») تنظیم‌کنندگان یا ناقدان مبانی نظری و اندیش‌مندانه‌ی زندگی اجتماعی به شمار می‌آیند. دسته‌ای از آنان مبانی فکری توجیه‌کننده‌ی نظم موجود را تدوین می‌کنند و به «طبقه یا طبقات حاکم» خدمت می‌کنند، و دسته‌ای دیگر خود را در صف محکومان می‌یابند، در حالی که به یاری آموزش، دانایی و استعدادهای خویش مبانی اندیشه‌های رادیکالی را تنظیم می‌کنند که قرار است نظم موجود را دگرگون کند.

نمونه‌های کلاسیک روشن‌فکرانی که از میان «خلق» برخاستند و

همراه با آن باقی ماندند یا به «توده‌های مردم ستم‌دیده» پیوستند و همراه با آنان مبارزه کردند، رهبران انقلابی فرانسوی در پایان سده‌ی هجدهم بودند. از نظر بیان‌گران بینش عینی‌گرای رادیکال سازوکار نمایش رویارویی‌های اجتماعی (پیکار طبقاتی) در فراشدی طولانی و پیچیده حتی اندیشه‌هایی را که به سودای هواداری از محکومان جامعه تدوین نشده بودند به خدمت انقلاب و نیروهای پیش‌رونده‌ی تاریخی درآورد. با توجه به مثال کلاسیک انقلاب فرانسه و مبانی فکری آن در آثار روشن‌گرانی چون مونتسکیو و روسو می‌توان گفت که در نهایت تاویلی تاریخی نقش توجیه‌کننده‌ی نظریات عینی‌گرایان رادیکال را به عهده دارد. این نکته که کار روشن‌فکری فراتر از تعلق مادی و واقعی طبقاتی افراد می‌تواند در خدمت طبقه‌هایی دیگر نیز درآید به دلایل تاریخی و با توجه به مثال‌های فراوان اثبات‌شدنی است و پایه‌های عینی‌گرایی ناب را سست می‌کند. در نهایت «زندگی فکری» جریانی پیچیده است، و به یک علت و یک رانه‌ی قدرت‌مند کاهش نمی‌یابد. از این رو باید میان عینی‌گرایان جزم‌اندیشی که با روش قالبی و مکانیکی تاریخ شکل‌گیری و تکامل پدیدارهای فرهنگی را به «علت نهایی» یا «علت مادی» کاهش می‌دهند و عینی‌گرایانی که به قول کارل کُرش «در پی کشف سازوکار پیچیده‌ی تاثیرگذاری عناصر مجموعه‌ها یا ساختارهایی که به طور تاریخی شکل گرفته‌اند» برمی‌آیند، تفاوت گذاشت.

مارکس را می‌توان از جمله متفکران دسته‌ی دوم دانست، هر چند برخی حکم‌ها در نوشته‌های او سبب شده‌اند که بسیاری از ناقدان‌اش او را در دسته‌ی نخست جای دهند. درک او از ساختار طبقاتی جامعه‌ی بورژوایی بسیار پیچیده‌تر از آن بود که بتواند در شمار برداشت‌های مکانیکی استوار به علت‌باوری جزمی محسوب شود. پیش کشیدن این

نکته که مناسبات تولیدی در حکم بنیاد زندگی اجتماعی مدرن هستند هنوز به معنای چنان برداشت‌هایی نیست. در تاویل کوتاه و شِماتیکی که مارکس در پیش‌گفتار به ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** در ۱۸۵۹ ارائه کرد کوشید تا راه را بر تفسیرهای جزم‌گرایانه و مکانیکی مسدود کند. البته باید گفت که او به طور نظام‌مند و دقیقی از موقعیت طبقه‌ها و به ویژه لایه‌ی متفکران (شاید بتوان به زبان خود او گفت ایدئولوژی‌پردازان) بحث نکرد. اما این هم هست که او هرگز تعریف‌های جزمی و ذات‌باورانه‌ای از طبقه به معنایی کلی و هر یک از طبقه‌ها و لایه‌های اجتماعی نیز ارائه نکرد. ارائه‌ی تعریف‌های ذات‌باورانه، کلی و نهایی کاری است که هر عینی‌گرای جزم‌باوری به عنوان وظیفه‌ی اصلی پیش روی خود می‌گذارد.

برای کشف دیدگاه مارکس در مورد «روشن‌فکران» ناچاریم که به تکامل تاریخی فکرش و به مجموعه‌ای از نوشته‌های سیاسی او توجه کنیم.[۱] او در نخستین نوشته‌های‌اش از امکان هم‌راهی اندیش‌گران (عناصر فرهیخته‌ی طبقه‌های گوناگون به ویژه بورژوازی) با کارگران دفاع می‌کرد، و چنین نظر می‌داد که باید سازندگان فرهنگ با پرولتاریا وحدت یابند. با وجود این، در ***ایدئولوژی آلمانی*** نظری مخالف را پیش کشید، و اندیش‌گران بورژوا را ایدئولوگ‌هایی در خدمت این طبقه دانست که عقاید طبقه‌ی حاکم را به عنوان عقاید حاکم در جامعه تثبیت می‌کنند. در ***مانیفست حزب کمونیست*** نوشت که فقط در لحظه‌های تعیین‌کننده‌ی پیکار طبقاتی پرولتاریا، وقتی جریان از هم‌پاشی کل طبقه‌ی حاکم آغاز شده باشد، بخش کوچکی از «ایدئولوگ‌های بورژوازی» به صفوف پرولتاریا

---

۱. بنگرید به: ب. احمدی، ***مارکس و سیاست مدرن***، تهران، ۱۳۷۹، صص ۶۳۰-۶۱۵، و نیز:
S. Avineri, "Marx and intellectuals", *Journal of the History of Ideas*, 28, 1957, pp. 269-278.

خواهند پیوست. بدگمانی مارکس نسبت به اندیش‌گران در مقاله‌های فراوان‌اش در جریان انقلاب ۱۸۴۸ و نیز در آثار سیاسی بعدی‌اش که در تحلیل آن انقلاب هستند، آشکار است. او اندیش‌گران را بخشی از طبقه‌ی حاکم معرفی کرد که در خدمت این طبقه به تولید عقاید و ایدئولوژی مشغول‌اند. برای نمونه در نخستین صفحه‌های ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** از آنان مثال آورد و نوشت که «دانشمندان، وکلای مدافع، پزشکان، و غیره نمایندگان ایدئولوژیک و سخن‌گویان طبقات حاکم» هستند، و افزود که اینان «در یک کلام مراجع فکری حاکمان‌اند».[1]

مارکس در یادداشت‌های اقتصادی‌اش در نقد روش و نظریات اقتصاددانان کلاسیک (که کارل کائوتسکی پس از مرگ او با عنوان ***نظریه‌های ارزش افزونه*** منتشر کرد) به تفاوت میان کار فکری و کار یدی اشاره کرد اما نتیجه‌ی مهمی از این بحث به دست نیاورد، و به گمان من این بحث نمی‌تواند راه‌گشای درک موقعیت روشن‌فکران باشد. مارکس در اشاره‌های پراکنده‌اش می‌خواست به نظریه‌های اقتصاددانان کلاسیک (و نیز اقتصاددانان عامی که او از این اصطلاح در معرفی اقتصاددانان معاصر خود استفاده می‌کرد) در مورد خاص ارزش کالاها انتقاد کند. با این که در موردی همانند نظریه‌پردازان (به ویژه متفکران فمینیست) توانسته‌اند تفسیرهایی جالب از تفاوتی که مارکس میان کار مولّد و کار غیرمولّد قائل شده بود ارائه کنند، در مورد تدقیق تفاوت کار فکری با کار یدی در یادداشت‌های مارکس راهنمای خوبی برای گسترش بحث نظری نمی‌توان یافت. در جستار ۱.۲.۳ در نقد به تعریف‌های ذات‌باورانه از روشن‌فکر به اختصار نوشتم که تفاوت‌گذاری میان کار فکری و کار یدی

---

1. K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Moscow, 1976, vol.1, p.206.

در اصل تفاوتی دقیق و روشن نیست. به همین دلیل جایی هم که مارکس می‌نویسد: «منش خصلت‌نمای سرمایه‌داری چنین می‌شود که شکل‌های گوناگون کار، و در این میان کار جسمانی و کار فکری را از هم‌دیگر جدا کند»،[1] از این گفته‌ی خود نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد، و با قیاسی نادقیق می‌نویسد: «یک نویسنده یک کارگر تولیدی است، نه به این دلیل که تولیدکننده‌ی ایده‌ها است بل به این دلیل که ناشر آثارش را ثروت‌مند می‌کند، انگار که کارگری دستمزدی برای یک سرمایه‌دار است».[2]

اگر به این عبارت آخر دقت کنیم متوجه می‌شویم که جنبه‌ی نظری مهمی که شاید به یاری آن بتوان به شکلی میان دو نوع کار فکری و جسمانی تفاوت گذاشت از چشم مارکس دور مانده است. کار یک نویسنده با کار کارگری که موتور کارخانه‌ای را تعمیر می‌کند تفاوت دارد. نه فقط به این دلیل که در مورد نخست انرژی جسمانی اندکی مصرف می‌شود و در دیگری این انرژی به افراط به کار می‌رود، بل به این دلیل که محصول نهایی کار نویسنده یعنی کتاب یا مقاله دارای ارزش نمادین است، و محصول نهایی کار یک کارگر (کار جسمانی یا یدی به معنای کاری که با دست و/ یا با ابزار فنی و تکنولوژیک انجام می‌گیرد) ارزش صرف اقتصادی دارد. نکته‌ی مهم این است که «محصول کار اندیش‌گرانه» سرانجام با اندیش‌گری گفتمانی بازشناخته می‌شود و ارزش یا کیفیت ذاتی و درونی ندارد. محصول کار فکری موضوع ارزیابی افرادی (چون استادان، ناقدان، روزنامه‌نگاران) قرار می‌گیرد که دارای اقتدار ضروری برای انجام این کار شده‌اند، و این اقتدار به طور عمده به پیشینه‌ی آموزشی (رسمی یا غیررسمی) آن‌ها بازمی‌گردد. چه بسا که محصول کار

---

1. K. Marx, *Theories of Surplus-value*, trans. E. Burns, Moscow, 1978, vol.1, p.411.
2. *ibid*, p.158.

فکری متفکری در دورانی نادیده گرفته شود و در افق معنایی دیگری یعنی در دوره‌ی تاریخی متفاوتی باارزش دانسته شود، یا برعکس.

در دهه‌های اخیر یک بار دیگر موضوع تفاوت کار فکری با کار جسمانی مطرح شد. برخی نوشته‌اند که گرایش اصلی در سرمایه‌داری معاصر رشد کارهای غیرجسمانی و دگرگون شدن شکل کارهایی است که پیش‌تر با صرف انرژی فراوان انجام می‌شدند. این گرایش ناشی از افزایش دانش مدرن، تکنولوژی پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شدن تقسیم کار است. این‌سان مفهوم «غیرتخصصی‌شدن» (Deskilling) در ادبیات جامعه‌شناسی و اقتصادی رایج شد. این مفهوم نشان می‌دهد که کار حرفه‌ای چندپاره می‌شود، پیچیدگی‌های‌اش را از دست می‌دهد، و محتوای استوار به دانایی‌اش کم‌رنگ می‌شود. نکته را نویسنده‌ی مارکسیست بریورمن در کتاب ***کار و سرمایه‌ی انحصاری*** توضیح داده است.[1] منش تخصصی کار کارگر به سود مدیریت علمی مدام کم‌رنگ‌تر می‌شود و نظارت سرمایه بر کار این چنین تقویت می‌شود. به گمان نویسنده‌ی مارکسیست دیگری شُن رتِل این فراشد به معنای تشدید استثمار است زیرا کارگر از امتیاز دانایی و تخصص نیز بی‌بهره می‌ماند.[2]

اکنون به یکی از مهم‌ترین مباحثی دقت کنیم که در دل گفتمان رادیکال و مارکسیستی درباره‌ی نقش اجتماعی روشن‌فکران ارائه شده است. این مباحث را مبارز متفکر ایتالیایی آنتونیو گرامشی در حالی که زندانی فاشیست‌ها بود در دفترهایی و به صورت یادداشت‌هایی پراکنده نوشت که پس از سقوط فاشیسم با عنوان ***دفترهای زندان*** منتشر شدند. بخشی از

---

1. H. Braverman, *Labour and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth century*, New York, 1974.
2. A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, London, 1978.

این یادداشت‌ها به طور مستقیم به بررسی روشن‌فکران اختصاص دارد. از نظر گرامشی کسانی که در نظم دادن به دستاوردهای فرهنگی جامعه (یعنی در تولید، توزیع و انتظام دانایی) نقش اصلی دارند روشن‌فکر هستند. همه کس کار فکری می‌کنند و می‌توان مشاهده کرد که هر کس تا حدی و به شکلی در نظم دادن به کار فکری دیگران یاری می‌رساند. به این اعتبار همگان را می‌شود روشن‌فکر دانست، اما به طور خاص کسانی که بیش‌تر اوقات خود را با همین هدف انتظام کار فکری و فرهنگی فعالیت می‌کنند روشن‌فکر نام می‌گیرند.[۱]

نظر گرامشی درباره‌ی روشن‌فکری نتیجه‌ی نظریه‌ی او در مورد هژمونی است.[۲] به گمان او دولت سرمایه‌داری معاصر می‌کوشد تا سلطه‌ی (هژمونی) بورژوازی بر سایر طبقه‌ها را اعمال کند. از نهادهای سیاسی و حقوقی و ابزار زور و سرکوب سود می‌برد، اما مشروعیت خود را هم‌چنین مدیون گسترش اقتدارش از راه‌های آموزشی، فرهنگی و عقیدتی نیز هست. دولت سرمایه‌داری در گستره‌ی خصوصی نیز هم‌چون گستره‌ی همگانی سلطه می‌یابد. این سلطه را از راه فعالیت نهادهای سازنده‌ی ایدئولوژی به دست می‌آورد. سرمایه‌داری بدون هژمونی ایدئولوژیک مشروعیت نمی‌داشت. فعالیت‌های فکری، اخلاقی، سیاسی و نظری شرط ضروری بازتولید مناسبات تولید سرمایه‌داری است. روشن‌فکران راهنماها و سازمان‌دهندگان هژمونی هستند. آنان به عنوان هم‌پیکران بورژوازی رضایت همگانی را می‌سازند، و شیوه‌های

---

1. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, A cura di V. Gerratana, Torino, 1975.
A. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell Smith, London, 1978.

۲. پ. اندرسون، ***معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی***، ترجمه‌ی ش. اعتماد، تهران، ۱۳۸۳.

اندیشیدن و کنش و اخلاق را تعریف می‌کنند. آنان سلطه‌ی جهان‌بینی طبقه‌ی حاکم را در سراسر جامعه گسترش می‌دهند.

به گمان گرامشی در کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری این امکان پدید آمده که پرولتاریا نخست در قلمرو جامعه‌ی مدنی هژمونی فکری و فرهنگی را به دست آورد. در این کشورها جامعه‌ی مدنی پیشرفته است و نهادهای آن مستحکم هستند، دولت وضعیتی متعادل دارد و جنگ‌ها و بحران‌ها این تعادل را از بین نمی‌برند. در نتیجه، استراتژی کارگری نمی‌تواند مانوری، متحرک یا انقلابی باشد، بر عکس احزاب کارگری باید با کار فرهنگی و نظری و از سر شکیبایی کسب هژمونی در جامعه‌ی مدنی را انتظار بکشند. پس از فراهم‌آمدن زمینه‌ی هژمونیک سرنگونی دولت بورژوایی دشوار نخواهد بود. ریشه‌ی این نظریه در گرایش‌های پارلمانتاریستی دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم است و حتی در دفاع از آن‌ها می‌شود از خود مارکس هم واگویه‌های تاییدآمیزی آورد. به گمان گرامشی فعالان و مبارزان کارگری می‌توانند منطق و دلایل ناتوانی، زوال و نابودی نظام کنونی اقتصادی و اجتماعی را نشان دهند. آنان باید در اثبات این نکته بکوشند که در چارچوب مناسبات تولیدی و اجتماعی سرمایه‌داری دیگر هیچ نیرویی قادر نیست به نیازها و مسائل اصلی زندگی تولیدی و مادی پاسخ بدهد، تکالیف دمکراتیک را انجام دهد، و موجب رشد نیروهای تولید شود. تاکید گرامشی بر کار فرهنگی موجب نظریه‌ی مارکسیستی تازه‌ای درباره‌ی روشن‌فکران شد. گرامشی از این پیش‌نهاده سود جست که یکی از مهم‌ترین کارکردهای روشن‌فکران همواره این بوده و هست که هژمونی طبقه‌های استثمارگر را از راه نظام‌های ایدئولوژیک (که خود این روشن‌فکران سازنده‌ی چنین نظام‌هایی هستند) برقرار کنند. این نظام‌ها تا حدودی استوار به پذیرش و

رضـایت تـوده‌های اسـتثمارشونده هستند، و بنیان مشـروعیت نـظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محسوب مـی‌شوند. نـمونه‌ی مـورد نـظر گرامشی متفکر ایتالیایی بندتو کروچه بود. به گمان گرامشی، کـروچه بـه دلیل مواضع لیبرالی‌اش ناگزیر بود تا موقعیت و شرایط توده‌های کارگری را در نظر بگیرد. هدف او توجیه نظم موجود بود، اما بحث‌های او به ضد خود تبدیل می‌شدند. او شاهد بحران تاریخی نظم دلخواه خود بود، و از آن بحث می‌کرد. می‌شد در جریان بحث‌هایی فرهنگی با او بنیان انتقادی فکرش را آشکارتر، بُرّنده‌تر و کارآتر کرد. روشن‌فکر مخالف نظم موجود باید در چنین بحث‌هایی درگیر شود و می‌توان امیدوار بود که از آن پیروز خارج شود. شاید از این مثال چنین برداشت شود که بـه نـظر گـرامشـی می‌توان میان دو دسته از روشن‌فکران تفاوت گذاشت و یکی را مدافعان نظام سرمایه‌داری (از هوادارن فاشیسم تا لیبرال‌ها) دانست و دیگـری را مخالفان این نظام. امـا دسـته‌بندی گـرامشـی چـنین سـاده‌گـرایـانه نـبود. دسته‌بندی اصلی شکلی دقیق‌تر و پیچیده‌تر داشت.

به گمان گرامشی می‌شد دو گروه اصلی روشن‌فکری را از هم متمایز کرد. او گروه نخست را روشن‌فکران سنتی نامید. اینان گروه‌ها و لایه‌های اجتماعی و صاحبان مشاغلی هستند که به طور سنتی و تاریخی یعنی نسل از پی نسل آن را انجام داده‌اند. کسانی چـون دانشگـاهیان و آمـوزگاران، دانشمندان، روحانیان، ناشران، پزشکان، کارگزاران دولتی به ویژه آنان که کارشان به شکلی بـه تـولید فـرهنگی جـامعه گـره خـورده است. خـود گرامشی بنا به موقعیت ایتالیای آغاز سده‌ی بیستم از این گروه‌ها نام برده اما می‌توان بنا به الگوی مورد نظر او گفت که امروز همه‌ی کسانی که در رسـانه‌های هـمگانی فـعالیت دارنـد، مـتخصصان مشـاور و بـرنامه‌ریز، مشاوران حقوقی و مدیریتی و مشاغل فرهنگی پایدار از نسلی بـه نسـل

دیگر از زمره روشن‌فکران سنتی محسوب می‌شوند. اینان موقعیت‌های فرهنگی، ایدئولوژیک و اخلاقی در قلمرو زندگی اجتماعی دارند و سازندگان و پیش‌برندگان فرهنگ محسوب می‌شوند. در *دفترهای زندان* اشاره‌هایی به ناباوری گرامشی نسبت به امکان بی‌طرفی ایده‌ها و دانش در جریان پیکار طبقاتی یافتنی است. گرامشی به فعالیت روشن‌فکران سنتی به عنوان یکی از سازندگان اصلی مناسبات کنونی سلطه و شبکه‌های قدرت می‌نگریست. روشن‌فکران سنتی در نهادهایی اجتماعی کار می‌کنند. کسانی چون پزشکان، آموزگاران و کشیش‌ها در نهادهایی خدمت می‌کنند که در طول سده‌ها شکل گرفته‌اند و مناسبات درونی آن نهادها به سختی عوض می‌شوند. این افراد سازندگان ارزش‌ها و ایده‌هایی کلی هستند که از مرزهای آموزشی و عملی فراتر می‌روند، منش ماندگار دارند و نظام موجود را تقویت می‌کنند یا مشروع جلوه می‌دهند. اینان با طبیعی جلوه دادن مناسبات اجتماعی سلطه‌ی طبقه‌ای بر دیگر طبقه‌ها را توجیه می‌کنند. از یک‌سو نظام‌هایی را که در دل آن‌ها فعالیت می‌کنند تقویت می‌کنند (نظام آموزشی، نظام پزشکی و غیره)، و از سوی دیگر ایده‌های کلی اجتماعی درباره‌ی مسائل را پدید می‌آورند (فهم همگانی از دانش، سلامت، امور دینی و غیره). گرامشی از این پیش‌تر نرفت تا نشان دهد که زبان در ایجاد و تنظیم این ایده‌های کلی چه نقشی دارد و متاسفانه در این بحث اهمیت زبان و گفتمان را پیش نکشید.

گروه دوم در دسته‌بندی گرامشی روشن‌فکرانی هستند که به نوعی سازمان‌یافته هستند، همراه یا هم‌پیکر طبقه‌های اصلی اجتماعی یا نهادهایی هستند که در جریان پیکار طبقاتی به منظور کسب قدرت و هژمونی ساخته شده‌اند. طبقات ناگزیرند که جهان‌بینی خود را سازمان دهند و برای این کار عناصر بافرهنگ و آموزش‌یافته را به کار می‌گیرند.

برای نمونه طبقه‌ی کارگر صنعتی مدرن جهت کسب هژمونی فرهنگی در جامعه‌ی مدنی (که به گمان گرامشی این شرط ضروری و پیشینی کسب قدرت سیاسی طبقه است) باید روشن‌فکرانی را به عنوان همراهان و هم‌پیکران خود سازمان بدهد. کسانی که با امر تاریخی کسب و حفظ قدرت کارگری موافق و همراه‌اند و برای آن نظریه‌پردازی می‌کنند، در تشکل‌های کارگری ایده‌های تازه و امکان جمع‌بندی نتایج مبارزان هرروزه را فراهم می‌آورند و حتی به ساختن نهادهای ویژه‌ی کارگری یاری می‌رسانند. همان‌طور که کارفرمای سرمایه‌دار در کنار خود کارشناسان فنی و صنعتی، متخصصان اقتصاد سیاسی، سازمان‌دهندگان فرهنگ و نظام حقوقی جدیدی که کار را بر تولید فراوان‌تر و گردش ساده‌تر سرمایه تسهیل کنند می‌آفریند، پرولتاریای صنعتی هم به کسانی نیاز دارد که دانش خود را در خدمت او قرار دهند و بتوانند کار را بر پیکار او و حرکت او به سوی تبدیل شدن به طبقه‌ی هژمونیک جامعه آسان کنند. روشن‌فکران ارگانیک یا هم‌پیکر کارگری امروز در احزاب انقلابی کارگری گرد می‌آیند. روشن‌فکران هم‌پیکر بورژوازی مدام با توجه به وضعیت‌های مشخص تاریخی و اجتماعی راهنمایی‌هایی به سرمایه‌داران ارائه می‌کنند یا می‌کوشند تا افراد جامعه را با نظم لازم برای کار این طبقه آشنا کنند و به آن‌ها بقبولانند که نه فقط این نظم را بهترین نظم بدانند بل به طور فعال و عملی برای آن فعالیت کنند. این‌جا کار روشن‌فکران سازمان یافته و هم‌پیکر تاحدودی به ساختن ایدئولوژی به معنای مورد نظر مارکس همانند می‌شود. کسی که در نظام تبلیغات مدرن کوشش در کسب درآمد بیش‌تر و سهم بزرگ‌تری از بازار برای تولیدکننده‌ی سرمایه‌داری دارد عنصر روشن‌فکری این طبقه است که در نهایت سازنده‌ی اجزایی از ایدئولوژی طبقه خواهد بود. کسی هم که در حزب کارگری انقلابی یا در

اتحادیه‌ای کارگری عضو می‌شود و در صدد شناساندن منافع کلی جامعه به‌کل جامعه است و این منافع را با هم‌راهی با برنامه‌های عملی و سیاسی طبقه‌ی کارگر هم‌راه می‌کند روشن‌فکر هم‌پیکر پرولتاریا است.

بحث گرامشی درباره‌ی روشن‌فکری با یادداشت‌های فراوان او درباره‌ی فرهنگ و نقش نهادهای اجتماعی و شخصیت‌های فرهنگی‌ای که به ویژه در ایتالیا و فرهنگ اروپای لاتین نقش داشتند همراه و تقویت شد. دانش وسیع و نگرش ژرف او وزنه‌ی سنگینی به اندیشه‌های‌اش درباره‌ی روشن‌فکری بخشید. نکته اما این‌جاست که با وجود دقت گرامشی به اهمیت زبان در *دفترهای زندان* (از جمله یادداشت‌های مشهورش درباره‌ی تفاوت لهجه‌ها در ایتالیای آن دوران) او از زاویه‌ی تحلیل گفتمان به‌کار روشن‌فکری دقت نکرد. با وجود هشدارهای پیاپی او در مورد خطر تحلیل مکانیکی و یک‌سویه، و تاکیدش بر اهمیت نگرش همه‌جانبه در امور فرهنگی، بنیان عینی‌گرایانه و ذات‌باورانه‌ی تعریف او از روشن‌فکری سبب شد که نکته‌ی مهم زبان را در تحلیل کار روشن‌فکری نادیده بگیرد. این کاستی در کار دیگر کسانی که به طور مستقیم از سنت تحلیل مارکسی سود برده‌اند نیز یافتنی است. در بررسی آلتوسر از کار فرهنگی روشن‌فکران نیز نشانی از تحلیل گفتمانی به چشم نمی‌خورد. حتی مفهوم به نسبت تازه‌ی او از ایدئولوژی که پیش‌تر از آن یاد کرده‌ام از این فقدان توجه به کارکرد زبان صدمه دیده است. او سرانجام روشن‌فکران را همانند مفهوم روشن‌فکران سنتی گرامشی لایه‌ای اجتماعی معرفی می‌کند که افرادش با ساختن موارد فرهنگی (سویه‌های فرهنگی در جهت تسهیل تولید مادی جامعه) به دستگاه منسجم تولید ایدئولوژی یاری می‌رسانند.

نمونه‌ای دیگر از بی‌توجهی یک متفکر رادیکال به تحلیل زبانی و

گفتمانی بحث ژان پل سارتر درباره‌ی روشن‌فکر است. او در سپتامبر و اکتبر ۱۹۶۵ سه سخن‌رانی در دانشگاه‌های توکیو و کیوتوی ژاپن درباره‌ی روشن‌فکری ارائه کرد و نکته‌ی مورد نظر گرامشی در طرح روشن‌فکر هم‌پیکر طبقه‌ای خاص را تکرار کرد. سخن‌رانی‌های سارتر استوار به برداشت او از تعهد نویسندگان بودند که پیش‌تر (در سال ۱۹۴۸) در کتاب *ادبیات چیست؟* مطرح کرده بود.[۱] او موضوع بحث خود را نه ارزش‌های جاودانه‌ی مورد نظر بندا یعنی حقیقت، عدالت و آزادی بل موارد خاص تاریخی تحقق واقعی و عملی این مفاهیم معرفی کرد. به گمان او نویسنده پیوسته در جریان زندگی و کار هرروزه‌ی خویش با مسائل مشخص اجتماعی درگیر می‌شود، و وظیفه دارد که از حقوق ستم‌دیدگان دفاع کند و علیه استثمارگران، سرکوب‌گران و استعمارگران بستیزد. در این صورت (و فقط در این صورت) نویسنده روشن‌فکر محسوب خواهد شد. نمونه‌ی تاریخی‌ای که سارتر بارها از او یاد کرده دفاع امیل زولا از دریفوس بود و جالب این است که بندا نیز نمونه‌ی اصلی را زولا می‌دانست. از نظر سارتر جزدو راه پیش روی نویسنده و روشن‌فکر نیست. آن‌ها برمی‌گزینند که به کدام اردو بپیوندند، اردوی ستم‌گران یا ستم‌دیدگان. اگر در برابر بی‌عدالتی سکوت کنند به ظالم یاری رسانده‌اند. در جامعه‌ی کنونی تعهد روشن‌فکر مبارزه با سرمایه‌داری است.

سارتر که بنا به درک خاص‌اش از مارکسیسم به کردار روشن‌فکر توجه داشت مساله‌های راستین و عملی را چنین پیش می‌کشید: در این دوران روشن‌فکر از کدام ارزش دفاع می‌کند، و در برابر ضدِ ارزش‌ها چگونه مقاومت می‌کند، و کدام شکل مقاومت را در دیگران برمی‌انگیزد؟ او در

---

۱. ب. احمدی، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، ۱۳۸۴، صص ۳۶۰-۳۳۵،۵۰۵-۴۶۴.

ادبیات چیست؟ نه فقط مفهوم روشن‌فکر متعهد بل «نویسنده‌ی متعهد» را هم پیش کشید، و نوشت که برخی از افراد آزادانه برمی‌گزینند که بنویسند، منتشر کنند و به این ترتیب نویسنده باشند. اما به سرعت این معنی نیز به دنبال می‌آید: دیگران نیز اینان را به دلیل انتشار آثار به عنوان نویسنده می‌شناسند. نویسنده باید تقاضاهای دیگران را برآورده کند، و البته دیگران هم درباره‌ی کارکرد اجتماعی نویسنده قضاوت می‌کنند. همین سازوکار که از انتشار آثار و عقاید، و از رابطه‌ی نویسنده و مخاطب شکل می‌گیرد ایجاب می‌کند که نویسنده در جریان کنش نوشتن با مساله‌ی حقوق و آزادی خودش و مخاطب‌اش درگیر شود.[1] سارتر تعهد نویسنده را به موضوع برگزیده‌ی او، و نیز به سبک و شیوه‌ی بیان او، گسترش می‌داد که این نکته به حق مورد انتقاد بسیاری از نویسندگان و متفکران نسل او قرار گرفت، تا جایی که امروز دیگر مفهوم «نویسنده‌ی متعهد» چندان هواداری ندارد. اما مفهوم سارتری «روشن‌فکر متعهد» هنوز هوادار دارد. بنا به این مفهوم کسی که درگیر کار فرهنگی است (یا حرفه‌اش تولید محصولات فرهنگی است) می‌تواند نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی حساس باشد و درباره‌ی آن‌ها موضع بگیرد، یا حتی از مواضع احزاب یا اتحادیه‌هایی دفاع کند. در این حالت او هم‌چون شهروندی آزاد گرایش سیاسی دارد و فعال است.

سارتر در سخن‌رانی‌های‌اش در ژاپن درباره‌ی سه موضوع «روشن‌فکر کیست؟»، «وظیفه‌ی روشن‌فکر» و «آیا نویسنده روشن‌فکر است؟» بحث کرد.[2] او از مفاهیم و برداشت‌هایی مارکسیستی چون

---

1. J.-P. Sartre, *Situations II: Qu'est-ce-que la littérature?*, Paris, 1949, pp.125-126.

2. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, 1972.

ژ. پ. سارتر، *در دفاع از روشنفکران*، ترجمه‌ی ر. سیدحسینی، تهران، ۱۳۸۰.

«پراکسیس»، نیازهای انسان، ضرورت‌های زیستی و اجتماعی، کمیابی مواد مادی، و تولید آغاز کرد. گفت که انسان‌ها در فراشد کار و فعالیت، مدام از کار خود، شیوه‌های پیش‌برد آن، و هدف‌های تازه‌ای که پدید آمده‌اند، دانش عمیق‌تری می‌یابند. هر عمل، همراه با فهمی از فراشد فعالیّت پیش می‌رود، و در این پیشرفت آن فهم دگرگون و شاید کامل‌تر می‌شود: «در جوامع جدید تقسیم کار ایجاب می‌کند که وظایف متفاوتی که مجموعهٔ آنها پراکسیس را تشکیل می‌دهند به گروه‌های متفاوت واگذار شوند. این، بارآوردن کارشناسان دانش عملی را ایجاب می‌کند».[1] در سرمایه‌داری کنونی (چونان هر نظام سلطه‌ی طبقاتی) طبقه‌ی حاکم هدف‌های اصلی فعالیّت کلی جامعه را تعیین می‌کند، و طبقه‌های محروم جامعه باید به این هدف‌ها تحقق بخشند. بررسیِ تمامیّت ابزار کار، کارآیی مناسبات تولیدی موجود، ولی باید گفت که میزان هم‌خوانی فعالیّت‌ها با هدف‌ها، و حتی دگرگونی در هدف‌ها، دستاورد هیچ‌یک از این دو طبقه نیست، زیرا طبقه‌ی حاکم درگیر فعالیّت عملی نیست و چنان دانایی عملی‌ای نمی‌یابد تا بتواند ضرورت آن دگرسانی‌ها را درک کند و جهت آن‌ها را تعیین کند، و طبقه‌های زحمت‌کش در فراشد کار همیشگی‌شان، و بیگانگی از فراشد کلی کار، منشِ کار کلی جامعه را تشخیص نمی‌دهند. در نتیجه، این شناخت وظیفه‌ی افرادی می‌شود که ریشه‌ی طبقاتی آن‌ها از لایه‌های بالاتر جامعه است، و در تولید نظام دانایی و ایدئولوژی حاکم نقش حساسی به عهده دارند. آن دسته از کارشناسان دانش عملی که در ساختن ایدئولوژی نقش دارند روشن‌فکر خوانده می‌شوند. کارشناسان کار می‌کنند، به شرایط کار خود دقیق

---

۱. پیشین، ص۴۷.

می‌شوند، و هدف‌ها را «معاینه می‌کنند». اما همه‌ی آن‌ها ایدئولوژی‌ساز نیستند. تمام متخصصان را نمی‌توان روشن‌فکر نامید، هرچند روشن‌فکران از درون این‌ها برمی‌خیزند، و نه از جای دیگری. سارتر میان کارکردهای روشن‌فکر هم‌پیکر بورژوازی در روزگار پیشرفت این طبقه و کارکرد کنونی‌اش در دوران زوال طبقه تفاوت قائل شد. در دوره‌ی نخست آن‌ها فعالیّت‌های مفیدی داشتند و امروز در روزگاری که کسی نمی‌تواند بورژوازی را (به معنای مورد نظر مارکس) طبقه‌ای جهان‌شمول بداند کارآیی خود را از دست داده‌اند.[1] نظام دانشگاهی با تخصصی کردن آموزش از اهمیت نقش روشن‌فکران کاسته، و مناسبات بین طبقات، انتخاب کارشناسان دانش عملی را ساده‌تر کرده است. اکنون روشن‌فکران به طور معمول از طبقه‌ی میانه برمی‌خیزند، جزیی‌نگر هستند و توانایی تصویر جامعه به مثابه‌ی یک کل را از دست داده‌اند. آن‌ها به معنای روشن‌گران سده‌ی هجدهم با بورژوازی هم‌پیکر نیستند. روشن‌فکر امروز در وجود اجتماعی خود تجسم تضادهای درون جامعه است، و بی آن که بخواهد تضاد میان ایدئولوژی بورژوایی و حقیقت را نمایان می‌کند. او دیگر نقش متحدکننده ندارد، برعکس نماد از هم‌گسیختگی است.[2]

از آن‌جا که در شرایط حاضر انتظار طبقه‌ی حاکم از روشن‌فکر این است که فقط کارشناس دانش عملی باشد و حتی توقع سازمان دادن به ایدئولوژی را از این لایه‌ی مستقل ندارد، روشن‌فکر در هوا معلّق می‌ماند. در عمل هیچ ارتباطی با طبقات فرودست جامعه ندارد، زیرا پرورش‌یافته‌ی طبقه‌ی میانه است. عقاید او به صورت باورهای همگانی بیان می‌شوند، و درنتیجه توانایی طرح مسائل تازه را ندارد. کسی او را به

---

۱. پیشین، ص۵۳.
۲. پیشین، ص۶۶.

رسمیّت نمی‌شناسد. او فاقد قدرت است. کسی درباره‌ی یافته‌های‌اش از او چیزی‌نمی‌پرسد. هنوز پرسش‌گر است اما پرسش‌های‌اش تجریدی‌اند، یا درباره‌ی خود او هستند. او «غیر دیالکتیکی» می‌اندیشد. به جزییات توجه دارد و از امور کلی در هراس است. ایدئولوژی حاکم او را می‌سازد، در حالی که زمانی خودش سازنده‌ی این ایدئولوژی بود. در تقابل با او روشن‌فکر راستین رادیکال است. او می‌فهمد که باید در کنار ستم‌دیدگان قرار گیرد: «یگانه راهنمای او در این مسیر، خشونتِ منطقی و رادیکالیسم اوست». روشن‌فکر می‌داند که بدون این که دیگران را آزاد کند، نخواهد توانست خود را آزاد کند. او باید از طبقه‌ی حاکم فاصله بگیرد، و نمی‌تواند این کار را بدون کمک توده‌ها به انجام برساند. وظیفه‌ی روشن‌فکر امروزی مبارزه با ایدئولوژی حاکم و پشت سر گذاشتن تناقض‌های وجودی خودش از راه رادیکالیسم است.

تعریف سارتر از عمل روشن‌فکری چنان که دیدیم تعریفی است مارکسیستی. گونه‌ای تداوم و گسترش بحث گرامشی است که در آن مفهوم روشن‌فکر سنتی کم‌رنگ شده و مفهوم روشن‌فکر هم‌پیکر طبقه در مرکز بحث قرار گرفته است. بحث سارتر هرچند در ادبیات مارکسیستی درباره‌ی روشن‌فکری جای‌گاه ویژه‌ای دارد اما با همان مشکلات و موانعی روبرو می‌شود که سنت بحث مارکسیستی درباره‌ی فرهنگ پیوسته با آن‌ها دست و پنجه نرم کرده است. اکثر مارکسیست‌ها سرانجام کار فکری را «پی‌پدیدارانه» ارزیابی می‌کنند، و همه چیز را به تحلیلی جامعه‌شناسانه فرومی‌کاهند.

در ایالات متحد به ویژه پس از دهه‌ی رادیکال ۱۹۶۰ و مبارزه علیه جنگ ویتنام و پیکار برای حقوق مدنی مفهوم روشن‌فکر متعهد در نوشته‌ها و فعالیت‌های افرادی چون نورمن میلر، نوام چامسکی و ادوارد

سعید تکرار شد. بحث سعید در این مورد جدی‌تر و پیچیده‌تر است. از نظر او روشن‌فکر امروزی تعهد اجتماعی و رسالت روشن‌گری دارد. او در پیش‌گفتار کتاب ***نمایندگی‌های روشن‌فکر*** نوشته که یکی از وظیفه‌های روشن‌فکر کوشش در جهت نابود کردن برداشت‌های قالبی و الگوهای تحقیرآمیزی است که اندیشه و ارتباط انسانی را محدود می‌کنند.[۱] او تاکید کرده که تلاش در جهت حفظ ملاکی جهان‌شمول و یکه، و کشف تاثیر متقابل ملاک‌های جهانی و محلی یا بومی جای‌گاه مهمی در تعریف از روشن‌فکر دارد. روشن‌فکر باید بخواهد و بتواند که با همگان تماس یابد، و در بیان‌گری و نمایندگی (Representing) منافع همگان نقش داشته باشد. روشن‌فکر وارد عرصه‌ی زندگی و کار همگان می‌شود. چیزی به عنوان روشن‌فکر خصوصی وجود ندارد. روشن‌فکر خواست‌ها، تمایل‌ها و حساسیت‌های فردی خود را بیان می‌کند، اما کارش در مدار ارتباط اجتماعی قرار می‌گیرد. او با انتشار اندیشه‌ها و نوشته‌های‌اش «همگانی» می‌شود. اما این همگانی بودن به این معنا نیست که او دست‌نشانده یا مامور کسی باشد. روشن‌فکر می‌تواند به خواست همگان (انگار که به پیامی) شکل دهد. او پیام، رویکرد، و برداشت خاصی را به عنوان امری همگانی بیان می‌کند. اما این بیان‌گری تکرار نیست بل دقیق گفتن و نوعی شکل دادن است. روشن‌فکر توانایی اندیشیدن و داوری کردن دارد، از این توانایی شایستگی او به عنوان بیان‌گر و نماینده‌ی نوعی دیدگاه، نوعی فرهنگ، زاده می‌شود. او سخن‌گوی فرهنگ در برابر قدرت اجتماعی و سیاسی است.[۲] او حقیقت را به قدرت‌مندان می‌گوید، و همواره می‌کوشد تا در محیط اخلاقی

---

1. E. Said, *Representations of Intellectuals: The 1993 Reith Lectures*, p.15.
2. *ibid*, p.29.

دگرگونی‌ای به سود همگان ایجاد کند. این است که باید از قدرت سیاسی (در هر شکل نهادینه‌ی آن) مستقل باشد. از این استقلال، پافشاری و هم‌بستگی نوعی قدرت روشن‌فکری یا قدرت فرهنگی زاده می‌شود. سعید می‌گوید که دنیای امروز سرشار از روشن‌فکرانی است که در خدمت دولت‌ها درآمده‌اند. کارشناسان، مشاوران، حرفه‌ای‌ها را همه جا در خدمت قدرت می‌توان یافت: و مشاهده کرد که آن‌ها از این طریق منافع سرشاری به دست می‌آورند. به گمان سعید وظیفه‌ی اصلی روشن‌فکر در وضعیت کنونی دست‌یابی به استقلال نسبی و رهایی از فشارهای حکومتی و فشارهای صاحبان صنایع است. او بارها اعلام کرد که یکی از مهم‌ترین وظیفه‌های روشن‌فکر دوران ما زیر سئوال بردن و تضعیف قدرت مستقر است.[1]

اما این برکناری از قدرت سیاسی به قصد مبارزه با آن تا چه حد ممکن است؟ در جامعه‌ی امروزی قدرت (نه به معنای کلی مورد نظر فوکو بل حتی به عنوان خاص قدرت سیاسی) در هیچ جای خاصی به گونه‌ای انحصاری انباشت نشده است. کجا می‌شود با اطمینان گفت که از شر شبکه‌ی تودرتو و هزارتوی آن خلاص هستیم؟ خود سعید می‌گوید که اطمینان یافته برکنار ماندن مطلق ممکن نیست و نمی‌توان قدرت را انکار کرد. پس باید با آن رابطه یافت اما همیشه و در همه حال ناقد آن و تضعیف‌کننده‌ی آن باقی ماند. او رابطه‌ی قدرت سیاسی با نهادها و واحدهای تولیدی سرمایه‌داری، و نیز رابطه‌ی این نهادها را با دانشگاه‌ها و دیگر مراکز فرهنگی توضیح می‌دهد: «در هر حال راه گریزی از قدرت و رابطه‌ی روشن‌فکر با آن وجود ندارد». دشواری دیگر در کار سعید این

---

1. *ibid*, p.111.

است که او نقش روشن‌فکر را به عقیده و فعالیت سیاسی او و رابطه‌اش با قدرت سیاسی محدود و منحصر می‌کند.

متفکری که توانست خود را از بند چنان محدودیتی رها کند میشل فوکو بود. نظر او درباره‌ی شبکه‌ی قدرت اجتماعی نتایج مهمی به بار آورد، و در بحث او از روشن‌فکران نیز نقش داشت. متأسفانه فوکو که در آثار دوره‌ی نخست کار فکری‌اش مدام با مفهوم گفتمان سروکار داشت و یکی از مهم‌ترین مبانی نظری در این زمینه را پدید آورده بود، در بحث از روشن‌فکران به تحلیل‌های عینی‌گرایانه (استوار به فهم موقعیت اجتماعی لایه‌های روشن‌فکری) بازگشت، و از تحلیل گفتمانی هیچ استفاده‌ای نکرد. در بحث او آن‌چه تازه است طرح رابطه‌ی کار روشن‌فکری با شبکه‌ی وسیع قدرت است و آن‌چه کهنه است بازگشت به اصل کهنه‌ی عینی‌باوری است. نوآوری خود فوکو در زمینه‌ی مباحث اجتماعی و سیاسی بیش‌تر روش‌شناسانه بوده تا نظری. در ادبیات پسامدرن با مباحث نظری فوکو، لیوتار و دلوز درباره‌ی نقش روشن‌فکران، این دیدگاه که روشن‌فکر دارای نقش مسیانیک، رهایی‌بخش و حتی آگاهی‌بخش است زیر سئوال رفت. به گمان این پیشروان پسامدرن روشن‌فکر سالار حقیقت و وجدان همگانی نیست. فوکو خودبزرگ‌پنداری روشن‌فکران (به معنای توانایی پیکار در همه‌ی جبهه‌ها) را مردود دانست و از مبارزه‌ی روشن‌فکری در «حوزه‌های خُرد» دفاع کرد.[۱] او با رد فعالیت کسی که او را «روشن‌فکر عام» می‌خواند درواقع امکان فعالیت روشن‌فکری به شیوه‌ی موردنظر سارتر یا سعید را رد می‌کرد. به نظر او در شرایط تازه‌ی اجتماعی که رابطه‌ی تازه‌ای هم میان نظریه و کنش ایجاد شده، روشن‌فکر

---

۱. بنگرید به م. فوکو، «حقیقت و قدرت» ترجمه‌ی ب. احمدی در: ***سرگشتگی نشانه‌ها***، گزینش و ویرایش م. حقیقی، تهران، ۱۳۷۸، صص ۳۴۴-۳۱۶.

دیگر نمی‌تواند راه حل‌هایی برای مسائل و معضل‌های اجتماعی ارائه کند، و باید وقت و همّت خود را صرف مبارزه‌های مشخص و خاص (غیر کلی) و هرروزه (برای نمونه، کوشش در دمکراتیزه کردن نهادهای سازنده‌ی نظم) کند. او باید بکوشد تا نظام‌های مستقر اجتماعی چون نظام‌های آموزشی، پزشکی، کیفری، پلیسی ـ حقوقی و زندان را دگرگون کند، و منش سرکوب‌گرانه‌ی کنونی آن‌ها را نمایان کند. این کردار سازنده‌ی «روشن‌فکر خاص» است، کسی که با دانش و کشف رابطه‌ی آن با قدرت سر و کار دارد و پیش از هرچیز دانشمند است و به نظر می‌رسد که نخست در زیست‌شناسی و فیزیک فعال بوده. به نظر فوکو شکل‌هایی از فعالیت روشن‌فکر خاص نخست در واکنش قدرت به دانش (چون مورد مشهور واکنش به نظریه‌ی تکامل انواع داروین) نمایان می‌شد اما می‌توان گفت که ظهور آن به سال‌های پس از جنگ دوم جهانی بازمی‌گردد، و مثال زده که درگیری دانشمندان فیزیک اتمی در افشاگری سیاست‌های جنگ‌طلبانه و به ویژه خواهان جنگ اتمی از جمله نخستین نمونه‌های کردار روشن‌فکر خاص بوده است.

به گمان فوکو اکنون روشن‌فکر خاص با مخاطرات جدی روبرو است از جمله خطر باقی ماندن در حد مبارزات موضعی و پافشاری بر خواست‌هایی که منحصر به بخش‌های خاص هستند. یا خطر بازیچه شدن در دست احزاب سیاسی یا دستگاه اتحادیه‌های کارگری که این مبارزات محلی را در نظارت خویش دارند. مهم‌تر از همه خطر ناتوانی در تکامل بخشیدن به این مبارزات به دلیل فقدان یک استراتژی گسترده یا بی‌بهره ماندن از حمایت از خارج، و نیز خطر محرومیت از هواداری، یا برخورداری از حمایت گروه‌هایی محدود و اندک. به همین دلیل ما اکنون نیازمند بازنگری در فعالیت روشن‌فکران خاص هستیم. این‌جا فوکو به

نظام حقیقت پرداخت و کوشید تا رابطه‌ی حقیقت و قدرت را روشن کند. سپس اعلام کرد که ویژگی روشن‌فکر در جامعه‌ی ما وابسته است به کارکرد کلی یک دستگاه حقیقت. او از سه وجه روشن‌فکر یاد کرد: وجه طبقاتی، وجه حرفه‌ای و وجه خاص رابطه‌اش با «سیاستِ حقیقت» و اعلام کرد که این مورد سوم وضعیت روشن‌فکر را از حالت خاص و منزوی به وضعیت کلی تبدیل می‌کند.[۱] نکته‌ی آخر البته فوکو را به تحلیل گفتمان نزدیک می‌کند، اما از این نکته به معنای دقیق واژه «بهره نمی‌برد». این‌جا استاد مسلم نظریه‌ی گفتمان در آستانه‌ی بحث از آن بدون هیچ دلیل موجه‌ای متوقف می‌شود. نوشته‌ی کوتاه او (که ادامه‌ی گفت‌وگویی بوده با فونتانا و پاسکینو) جز مقدمه‌ای یا طرح آغازینی نیست و او در سال‌های بعد به این بحث بازنگشت، و در موارد معدودی هم که از روشن‌فکری بحث کرد کاری به مفهوم گفتمان نداشت.

پس از فوکو انتقاد او از روشن‌فکر عام و تحلیل‌اش از دگرگون شدن نقش روشن‌فکر خاص به زبانی دیگر و شاید بتوان گفت ساده‌تر در چند اثر جامعه‌شناسانه در ایالات متحد ادامه یافت. در این آثار ما با بن‌بست تحلیل‌های عینی‌گرایانه روبرو می‌شویم و می‌بینیم که بی‌توجهی به ضرورت تحلیل گفتمانی سازنده‌ی محدودیت‌های فراوان در بحث است. یکی از مهم‌ترین این آثار کتاب راسل جیکُبی ***واپسین روشن‌فکران: فرهنگ آمریکایی در دوران دانش‌گاهی*** است که در سال ۱۹۸۷ منتشر شد. جیکُبی نویسنده‌ی چپ‌گرای آمریکایی به عنوان نتیجه‌گیری از حکومت هشت ساله‌ی رانالد ریگان و اقدامات محافظه‌کارانه‌ی او که از جمله شکل

---

۱. پیشین، ص ۳۴۲.

زندگی دانش‌گاهی و فرهنگی آمریکا را دگرگون کرد نوشت که سرانجام نیروهای مرتجع موفق شدند تا نوآوری‌های فرهنگی و آموزشی ناشی از جنبش رادیکال دهه‌ی ۱۹۶۰ را از بین ببرند و کاری کنند که آن آزادی‌های فکری‌ای که محصول درگیری دانشجویان و استادان در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی چون تظاهرات ضد جنگ ویتنام بودند جای خود را به نظام سخت‌گیرانه‌ای بدهد که تاب هیچ شکل تندروی را نمی‌آورد. بیان صریح استادان روشن‌فکر و معترض جای خود را به زبان پیچیده و نامفهومی داد که در صدد ناروشن کردن واقعیت بود. این دگرسانی در تمام جنبه‌های فعالیت روشن‌فکری آشکار شد. در آغاز سده‌ی بیستم اکثر روشن‌فکران نیویورکی (معروف به «اهالی گرینوویچ») در مسائل اجتماعی درگیر بودند. همه‌ی آن‌ها چپ‌گرا نبودند، و بیش‌ترشان مواضع ضد کمونیستی داشتند، اما ناقد دمکراسی لیبرال آمریکایی و «شیوه‌ی زندگی آمریکایی» بودند. آن‌ها نسبت به دستاوردهای فرهنگی و هنری اروپا حساس بودند و گونه‌ای گفت‌وگو با روشن‌فکران اروپای غربی را به عنوان یک ضرورت مطرح می‌کردند. افراد نسل نخست‌شان (برای نمونه ادموند ویلسون با علاقه‌ای که به آثار هنری مدرنیست داشت) و نسل پس از آن‌ها (مشهورترین‌شان مری مک‌کارتی و سوزان سونتاگ) که درگیر مسائل عملی و مبارزات اجتماعی و سیاسی شدند، همه از جمله روشن‌فکران متعهد آمریکایی بودند. به‌گمان جیکُبی اکنون اینان یا از بین رفته‌اند، و یا در آستانه‌ی محو قرار دارند. روشن‌فکر و استاد امروزی علاقه‌ای به مسائل مطرح در بیرون کلاس درس خویش ندارد. او فقط متوجه مباحث پیچیده و مبهم، و نظریه‌های توجیه‌کننده‌ی بی‌عملی سیاسی است. نشریه‌های روشن‌فکری (نمونه‌ی آن‌ها *New York Review of Books*) روحیه‌ی انتقادی قدیم‌شان را از دست داده‌اند و مقاله‌های‌شان

لحن سطحی و ملایمی یافته‌اند. این مقاله‌ها، درگیر مسائل درون فرقه‌ای، جذابیتی برای خوانندگان جوان ندارند. «روشن‌فکرِ گذشته» به معنای واقعی آزادفکر بود، در حالی‌که امروز تبدیل به کارشناسی شده که در توجیه وضع موجود می‌نویسد. عناوین تخصصی و صلاحیت‌های علمی آن‌ها فقط موجب رعب و وحشت هستند و نه سازنده‌ی ایده‌های تازه. اینان در هیچ زمینه‌ای نوآور نیستند و در بهترین حالت به دستاوردهای فرهنگی نسل پیش شاخ و برگ داده‌اند (مثل نگارش دانش‌نامه‌ها و فرهنگ‌های واژه‌ها). اینان کارمندمآب شده‌اند، یعنی کار فکری و فرهنگی‌شان از نظر خودشان پیش از هر چیز در حکم یک شغل است، محل کسب درآمد و روزی، و منبع مالی آن در نهایت سرچشمه‌ی دولت است.

۱.۴.۴) «روشن‌فکر رسانه‌ای»

چندین دهه است که بحث از نقش فرهنگی رسانه‌ها از مهم‌ترین مباحث در پژوهش‌های فرهنگی به شمار می‌آید. رواج این بحث سبب شده که به برخی از مباحث گذشته نیز دوباره از این زاویه توجه شود، برای نمونه بحث مشهور آدورنو و هورکهایمر درباره‌ی صنعت فرهنگ و هنر توده‌ای در کتاب *دیالکتیک روشن‌گری* به گونه‌ای تازه مطرح و فهمیده شده است. برخی به پیروی از آن‌ها به رسانه‌های جدید (مهم‌تر از همه تلویزیون) انتقاد کرده و نوشته‌اند که افزایش نقش رسانه‌ها و تاثیرشان بر مخاطبان موجب کاهش نقش نهادهای اصلی و سنتی آموزشی شده و حتی شیوه‌های تدریس و موضوع‌ها و رشته‌های علمی را تحت‌تاثیر قرار داده است. نکته‌ی مهم در این میان تأکید بعضی از نویسندگان بر کاهش نقش پیش‌گامی روشن‌فکران و تضعیف اندیشه‌ی انتقادی به دلیل قدرت گرفتن

رسانه‌ها است.[1] اینان یادآور قدرت گرفتن روحیه‌ی غیرعلمی و توجه صرف دانش‌جویان به امکانات شغلی آینده‌شان و هم‌راهی سطح علمی مباحث دانشگاهی با جنبه‌های ناب کارآمدی شده‌اند و این همه را نتیجه‌ی «تأثیر ویرانگر رسانه‌های جدید» دانسته‌اند. در مقابل بسیاری از نویسندگان بر این باورند که رسانه‌ها موجب رویکردی تازه به زندگی شده‌اند، در رشد مبانی زندگی دمکراتیک موثر بوده‌اند، و به هر رو فهم مردم را دگرگون کرده‌اند (مارشال مک‌لوهان، ژان بودریار).

آشکارا مبانی شناخت و نظام آموزشی در کشورهای صنعتی (و به ویژه در ایالات متحد) دگرگون شده است. راست است که دانش‌جویان توجه بیش‌تری به هم‌خوانی مباحث با کارآمدی مشاغل آینده‌شان دارند و محتوای انتقادی دانش را نادیده می‌گیرند، اما نمی‌توان این همه را فقط (یا در وجه نخست) ناشی از کارکرد رسانه‌های جدید دانست. این نکته به دلایل زیادی (از جمله دگرگونی در شیوه‌های تولید و مدیریت سرمایه‌داری) روی داده‌اند و رسانه‌ها در این مورد نقش ایدئولوژیک و هدایت غیرمستقیم اما به سهم خود موثرِ افکار عمومی را به عهده داشته‌اند. هم‌چنین، نامنصفانه خواهد بود که به نقش برخی از آن‌ها در ترویج هنر و فرهنگ انتقادی بی‌اعتنا بمانیم. اثبات سقوط سطح آموزش و درک علمی هم کار آسانی نیست. در انگلستان شمار کسانی که در ۱۹۵۰ در دانشگاه‌ها تحصیل می‌کردند یا مدرک دانشگاهی داشتند فقط ۴ درصد کل جمعیت بود. این رقم اکنون بیش از ۵۰ درصد است. ظهور

---

1. R. Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York, 1987.

A. Bloom, *The Closing of the American Mind, How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Minds of Today's Students*, New York, 1987.

«دانشگاه آزاد» (Open University) (که ساختار و کارکرد آن در انگلستان به کلی با آن‌چه در ایران با این عنوان اختراع شده متفاوت است) یک دستاورد دمکراتیک در زمینه‌ی بالا بردن سطح دانش عمومی بود. این ادعا هم که سطح درس‌ها از نظر کیفی تنزل یافته قابل اثبات نیست. البته در علوم اجتماعی و ادبیات آموزش دانش کلاسیک کاهش یافته، اما در مقابل توجه بیش‌تری به هنر و فرهنگ معاصر می‌شود. در دهه‌ی ۱۹۳۰ در هیچ دانشگاه انگلستان آثار ولف، جویس و حتی هنری جیمز تدریس نمی‌شدند. استادان جوان به ندرت با آثار آن‌ها آشنایی داشتند و در درس‌های‌شان به آن‌ها اشاره نمی‌کردند. اما امروز آثار تازه منتشرشده‌ای که کیفیت ادبی و فکری بالایی دارند، به سرعت در برنامه‌ی درسی و در جریان تحلیل انتقادی قرار می‌گیرند.

در کشورهای صنعتی شماری از روشن‌فکران فضای مساعد کار خود را در رسانه‌ها و به ویژه در تلویزیون یافته‌اند. پس از پایان جنگ روشن‌فکران از دعوت رسانه‌های همگانی استقبال کردند. برنامه‌های رادیویی کانادا، ایالات متحد، فرانسه، انگلستان، آلمان و ایتالیا در زمینه‌های فرهنگی گوناگون نقش مهمی در بالا بردن دانش عمومی در داشتند (برای مثال برنامه‌های «فرانس کولتور» و «فرانس موزیک» در فرانسه). به تدریج تلویزیون هم در این میان (به ویژه در کشورهای اروپایی) نقش فرهنگی یافت. سطح فرهنگی برنامه‌های شبکه‌ی «آرته» (برنامه‌ی تلویزیونی مشترک فرانسوی و آلمانی) بالا است. در دهه‌های اخیر برخی از نویسندگان فرانسوی (چون برنار آنری لوی و آلن فینکل کروت) و انگلیسی (چون جان برگر و حتی کنت کلارک) به خاطر شرکت در بحث‌ها یا سرپرستی برنامه‌های گوناگون فرهنگی در تلویزیون شهرتی یافته‌اند که هرگز نمی‌توانست نتیجه‌ی کتاب‌ها و مقاله‌های‌شان باشد.

برخی آنان را با تحقیر «روشن‌فکران رسانه‌ای» خوانده‌اند، که این برچسب از نظر خود آن‌ها در حکم ستایش است. برنامه‌ی تلویزیونی آپوستروف با مدیریت و اجرای برنار پیوو سهم زیادی در تشویق مردم فرانسه به مطالعه‌ی کتاب‌های باارزش داشت. فیلسوف بزرگی چون ژیل دلوز با حضور در برنامه‌ای تلویزیونی (با عنوان *الفبای ژیل دلوز*) برای شمار وسیعی از مخاطبان امکان آشنایی با فلسفه‌ی جدید را فراهم آورد. شخصیت دوست‌داشتنی و فروتن او نقش زیادی در جلب توجه مخاطبان جوان به فلسفه داشت. حتی سارتر هم در واپسین دهه‌ی زندگی‌اش مشتاق تهیه‌ی برنامه‌ای تلویزیونی بود که به خاطر مسائل حقیر بوروکراتیک و کوتاه‌فکری برنامه‌ریزان تلویزیونی (و بی‌شک نگرانی‌شان از عقاید سیاسی افراطی سارتر) امکان آن از بین رفت. در ایالات متحد نزدیک یک دهه است که اصطلاح Public Intellectual به معنای «روشن‌فکر همگانی» رایج شده است و مقصود از آن کسانی هستند که در رسانه‌ها و در حد گستره‌ی همگانی فعالیت دارند. آنان در نشریه‌ها و روزنامه‌ها، رسانه‌های ارتباطی غیردولتی، نهادهای آموزشی غیردولتی، نهادهای خدماتی غیردولتی، و NGOها فعالیت می‌کنند.

به نظر رژیس دبره در کتاب *قدرت روشنفکرانه در فرانسه* می‌توان سه مرحله را در تاریخ فعالیت روشن‌فکری در فرانسه از هم جدا کرد: دوره‌ی دانشگاهی از آغاز دهه‌ی ۱۸۸۰ تا دهه‌ی ۱۹۳۰، دوره‌ی انتشاراتی از آغاز دهه‌ی ۱۹۲۰ تا پایان دهه‌ی ۱۹۶۰، و دوره‌ی رسانه‌ای از ۱۹۶۸ به بعد.[1] دبره توضیح داده که نخست روشن‌فکران در نهادهای حکومتی یا کلیسا فعال بودند، اما در طول سده‌ی نوزدهم به عنوان بیان‌گران دانش

---

1. R. Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, (1979) 1986.

سکولار از همکاری با دستگاه‌های دولتی و کلیسا چشم پوشیدند، و در دانشگاه‌ها و موسسه‌های آموزش عالی مشغول به‌کار شدند. نمونه‌ی آنان استادان مشهوری چون امیل دورکیم و آنری برگسون بودند. گزینش سال‌های دهه‌ی ۱۸۸۰ به عنوان سرآغاز این دوره به این معنا نیست که پیش‌تر در محیط دانشگاهی فرانسه استادان نقش روشن‌فکری (به یک معنا، نقش بیان‌گر منافع فرهنگی و اجتماعی مردم) را به عهده نداشتند. اما این نقش از دهه‌ی ۱۸۸۰ به طور برجسته‌تری نمایان شد. از سوی دیگر، تاکید بر نقش استادان دانشگاه به معنای انکار اهمیت دیگران (نویسندگان، حقوق‌دانان و...) نیست. نقش کسانی چون زولا در ماجرای دریفوس، آندره مالرو در مبارزه با فاشیسم و آندره ژید در مبارزه با استالینیسم نشان می‌دهد که نویسندگان و روزنامه‌نگاران هم سهم مهمی در جریان روشن‌فکری داشتند. پس از نخستین جنگ جهانی روشن‌فکرانی اهمیت یافتند که لزوماً در دانشگاه‌ها تدریس نمی‌کردند، و درآمدشان به طور عمده از راه فروش نوشته‌های‌شان بود. نماد روشن‌فکری تا دهه‌ی ۱۹۶۰ کسانی چون آندره برتون، سیمون دوبووار، ژان پل سارتر، آندره مالرو، آلبر کامو و ژرژ باتای بودند که به طور عمده از راه درآمد حاصل از فروش آثارشان زندگی می‌کردند. به این ترتیب، موسسه‌های انتشاراتی نقش مهمی یافتند. گاستون گالیمار و برنارد گراسه خود از جمله روشن‌فکران بودند، و از مشورت و کمک روشن‌فکران بهره‌مند می‌شدند. شیوه‌های تازه‌ی تنظیم کتاب‌ها رسم شدند، از جمله مجموعه‌هایی که سرپرستی آن‌ها با روشن‌فکران مشهور بود (چون مجموعه‌ی «ایده» انتشارات گالیمار به سرپرستی سارتر و موریس مرلوپونتی)، یا نشریه‌های تخصصی با مطالب سنگین که بسیاری از موسسه‌های نشر به نام خود منتشر می‌کردند. به گمان دبره در دوره‌ی

سوم، هم روشن‌فکران وابسته به موسسات انتشاراتی و هم روشن‌فکران دانشگاهی فعالیّت دارند (نمونه‌ی عالی دسته‌ی دوم فوکو، پی‌یر بوردیو، لوی‌استروس، پل ریکور، و دریدا هستند)، اما نماد کار روشن‌فکری کسانی هستند که در نشریه‌ها و رسانه‌های دیگر کار می‌کنند. رسانه‌های همگانی حصار خصوصی روشن‌فکری را در هم شکستند. و هم‌زمان ملاک‌های سنجشی و ارزشی او را از بین بردند.

به رغم نقش روزافزون روشن‌فکران رسانه‌ای باز نمی‌توان با نتیجه‌گیری دبره همراه شد. هنوز مهم‌ترین و تاثیرگذارترین دستاوردهای فرهنگی (به ویژه در علوم اجتماعی و فلسفه) در قلمرو درس‌های دانشگاهی و مقاله‌های نشریه‌های تخصصی و کتاب‌ها روی می‌دهند. در همان فرانسه در ایام اخیر مهم‌ترین روشن‌فکران فعالیت دانشگاهی داشتند. کسانی چون لوی‌استروس، فوکو، بارت، لکان، ریکور، دریدا، دومزیل، لوگوف، آلتوسر، کریستوا و انبوهی دیگر از تاریخ‌نویسان، دانشمندان علوم اجتماعی، ناقدان ادبی و.... در دانشگاه‌ها تدریس کرده‌اند. وزنه و نقش اینان در پیش‌برد فرهنگ و فکر فلسفی و علمی قابل قیاس با روشن‌فکران رسانه‌ای نیست.

۱.۴.۵) بن‌بست‌های رویکرد عینی‌گرا

نه فقط تعریف‌های جامعه‌شناسانه از روشن‌فکران به عنوان لایه‌ای اجتماعی، بل بنیاد نگرش جامعه‌شناسانه به پدیدار روشن‌فکری عینی‌گرایانه است. اکثر جامعه‌شناسان می‌کوشند تا موقعیت عینی روشن‌فکران را به یاری بررسی‌های آماری بشناسند، و بر اساس این شناخت توضیح‌ها یا پیش‌بینی‌هایی درباره‌ی نحوه‌ی عملکرد آن‌ها ارائه کنند. نتایج نظری‌ای چون تحلیل ساختاری مواضع روشن‌فکری، شناخت

مناسبات افراد، رقابت‌ها، شکل‌های بیان انتقادی، و بررسی نهادهای آموزشی و شیوه‌های رایج آموزش به عنوان نتایج ناشی از روش‌های کمّی و آماری در تحقیق مطرح می‌شوند. چنین پژوهش‌هایی به طور خاص عوامل خارجی‌ای را که در جامعه‌شناسی مطرح و دسته‌بندی شده‌اند برجسته می‌کنند و محتوای درونی‌ای را که پذیرای چنین تحلیلی نیست منکر می‌شوند، یا بی‌اهمیت تلقی می‌کنند. می‌کوشند این چنین از فراز بن‌بست‌های رویکرد عینی‌گرایانه عبور کنند. چنین رویکردی با کاهش دادن روشن‌فکر به یک گروه اجتماعی که می‌شود حدود و کارآیی آن را تبیین و تعیین کرد (بر اساس حرفه‌ها، رشته‌های کار فکری، تأثیرگذاری‌ها) و با طرح برخی از کارکردهای ضمنی اجتماعی (کارکردهای ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی)، از فهم یا حتی درنظر گرفتن موارد ناشی از تنش میان منافع فعالان و کارگزارانی که به طور معمول روشن‌فکر خوانده می‌شوند) ناتوان باقی می‌ماند، و می‌کوشد تا به جای درک کار و فعالیت روشن‌فکرانه (که با تحلیل گفتمان دانسته می‌شود) به نقش روشن‌فکران، ادای سهم آنان به اموری جهان‌شمول و کلی که از موقعیت مشخص و حتی منافع آن‌ها فراتر می‌رود، توجه کند.

تحلیل عینی‌گرا مدام دل‌مشغول «هویت» روشن‌فکران است. از این پرسش که روشن‌فکر کیست خسته نمی‌شود. با قرار دادن فردی در جای‌گاهی و خواندن او با برچسبی کار را تمام شده می‌انگارد. درنتیجه بر اساس مواضع (سیاسی و اجتماعی) به داوری فعالیت روشن‌فکر می‌پردازد. هر جا که به موارد متناقض برخورد، امری را روشن‌فکرانه و امری دیگر را غیر روشن‌فکرانه می‌خواند، و فیلم‌نامه‌ی خیانت روشن‌فکران را می‌نویسد. بر اساس چارچوبی قراردادی و از پیش تعیین‌شده کارهای روشن‌فکری خاص مدام داوری می‌شود. برای مثال

هرگاه این چارچوب قراردادی بر اساس نگرش چپ‌گرایانه تدوین شده باشد، اهل فرهنگ تا جایی که به منافع انقلاب پرولتری دل‌بسته باشند روشن‌فکرند، و جایی که از آن (با تجربه‌هایی چون استالینیسم) روی برگردانند خائن به روشن‌فکری محسوب می‌شوند. درواقع، دادگاه‌هایی غیر علنی شکل می‌گیرند که این روشن‌فکر را به دلیل همکاری با فلان رژیم سیاسی محکوم می‌کنند و آن روشن‌فکر را به دلیل فلان موضع سیاسی‌اش خلع لباس می‌کنند. به عبارت دیگر، آن تحلیل تجربی‌ای که قرار بود بر اساس لایه‌بندی اجتماعی دقیق و بیان شود، محو می‌شود و مشتی خرافه‌های ایدئولوژیک جای آن را می‌گیرد.

با وجود این، اکثر کوشش‌ها در تعریف روشن‌فکر گرایش به تبیین عینی‌گرایانه دارند. گویی بدون این چنین تعریفی که ماهیت روشن‌فکر را روشن کند کار پژوهش به انجام نمی‌رسد. همه‌ی ما در پژوهش‌های فرهنگی بارها به عنوان «روشن‌فکر» برمی‌خوریم. با این که مبنای تعریف روشن‌فکر ناروشن و در مواردی آشکارا خطاست، باز این پدیده در دنیای واقعی و در جریان فعالیت‌های اجتماعی برای ما معنا دارد. برخی از نظریه‌پردازان پیشنهاد کرده‌اند که به جای تدقیق موقعیت عینی افراد به همانندی‌های (البته نه چندان سرراست) آنان در کردار و کنش‌های‌شان دقت کنیم. به ظاهر این پیشنهاد راهی است برای گریز از محدودیت‌هایی که رویکردهای ذات‌باور و عینی‌گرا به ما تحمیل می‌کنند. الگوی مشهور ویتگنشتاین در مورد شباهت‌های خانوادگی در ***پژوهش‌های فلسفی*** راهنمای این نظریه‌پردازان است. اما روشن نیست که فایده‌ی عملی این که مجموعه‌ای عجیب و غریب از انواع آدم‌ها را به یک نام بخوانیم چیست. وقتی دو عضو مجموعه از همه نظر با هم تفاوت دارند و فقط بر اساس شباهت‌های جزیی، مشخص و خاص هر کدام‌شان با دیگر اعضا با

هم در یک مجموعه جای گرفته‌اند همانندی نظر، کردار و کنش آن‌ها تضمین نشده، و معلوم نیست که حضورشان در یک مجموعه چه نتیجه‌ی عملی به بار می‌آورد. وقتی ما می‌گوییم که شخصی متعلق به مجموعه یا گروه الف است منظورمان چیست؟ به طور منطقی پاسخ چنین خواهد بود که اندیشه‌ها (باورها، پیش‌فرض‌ها، بینش)، و کردار و کنش‌های این شخص بیش‌تر شبیه به اندیشه‌ها و کنش‌های فرد دیگری از این گروه خواهد بود و نه فردی از گروه ب. در این حالت شاید بتوانیم بگوییم آن‌چه شخص می‌اندیشد و عمل می‌کند، یا به آن اعتقاد دارد، به این دلیل است که عضو ساختاری گروه الف است. چنین احتمالی (حدس زدن مواضع و کردارها) در مورد اعضاء مجموعه‌ای که بر اساس شباهت‌های خانوادگی افرادی را به عنوان روشن‌فکر گرد هم جای داده باشد، وجود ندارد. حتی نمی‌توان گفت که این نکته در مورد اعضاء دو گروه اصلی جامعه (دو طبقه) هم درست است. گفتن این که مواضع فکری و عملی اکثریت طبقه‌ی کارگر در مورد مسائل اجتماعی رادیکال‌تر از مواضع اکثریت طبقه‌ی سرمایه‌داران است، باز نادرست خواهد بود. برای درک اندیشه‌ها، باورها و کنش‌های این فرد بورژوا و آن فرد کارگر چنین کلی‌بافی‌هایی کارآیی نخواهند داشت. این‌جا عوامل سواد، آموزش فرهنگی، ایدئولوژی‌ها و سازمان‌یابی‌ها به گونه‌ای متنوع و خاص عمل می‌کنند که نادیده گرفتن آن‌ها موجب اشتباه‌های فراوان می‌شود. ما به مجموعه‌ای از بدیل‌های ممکن برمی‌خوریم که از جای‌گاه و مواضع طبقاتی فراتر می‌روند. در مورد لایه‌ها و طبقات میانی کارآیی آن معیار کلی باز هم کم‌تر خواهد شد، زیرا آن مجموعه‌ی بدیل‌ها، گزینش‌ها و پیش‌بینی‌ها پیچیده‌تر است، و پیچیده‌تر عمل می‌کند. نکته در مورد کسانی که کار فکری می‌کنند از همه دشوارتر خواهد بود.

۱.۵) بررسی «تاریخ روشن‌فکری»

۱.۵.۱) آیا می‌توان تاریخ روشن‌فکری را نوشت؟

بسیاری از پژوهش‌گران در بررسی فعالیت‌های فرهنگی، جایی ناچار شده‌اند که به نگارش تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ رشته‌ای خاص (برای نمونه تاریخ علم یا تاریخ هنر) روی آورند. آنان برای انجام این کار نیازمند بررسی تاریخ به معنای کلی‌تری و تاریخ زندگی فکری شده‌اند. گاه کتاب‌های تاریخِ اندیشه عهده‌دار ایفای چنین نقشی شده‌اند، و در موارد معدودی هم از عهده‌ی انجام آن برآمده‌اند. روشن است که تاریخ اندیشه‌ها نمی‌تواند در یک کتاب یا حتی یک مجموعه‌ی به‌هم پیوسته‌ی کتاب‌ها چنان نوشته شود که به صورت راهنما به کار آید. اما ضرورت طرح شِمایی از آن همیشه احساس می‌شود. تنظیم آن شِما بدون در دست داشتن تعریفی دست‌کم موقتی و راهنما از «کسی که کار فکری را به صورت منظم دنبال می‌کند» ممکن نخواهد بود. بدون این تعریف (تعریفی ولو موقتی و آزمونی) گردآوری داده‌های تاریخی و ظهور راهنمایی برای تنظیم مطالب و خوانش اسناد ناممکن می‌شود، و تاریخ اندیشه‌ها تبدیل به دانش‌نامه‌ای پر حجم اما بی‌فایده خواهد شد. هرگونه طرح‌ریزی برای نگارش تاریخ اندیشه‌ها، از همان نخستین گام، ما را با دشواری ارائه‌ی تعریفی ولو موقتی و محدود از روشن‌فکر روبرو می‌کند. در این راه ذات‌باوری راهنمای خوبی نیست. ذات‌باور با تعریف به گمان خودش نهایی نظام‌های فکری و متفکران را از حوزه‌ی روشن‌فکری اخراج خواهد کرد.

چنان که پیش‌تر دیدیم اصطلاح Intellectuel(elle) به معناهایی که در طول سده‌ی بیستم از روشن‌فکر مطرح شده‌اند در اواخر سده‌ی نوزدهم ساخته شده و قبل از آن به این معناها به کار نمی‌رفت. اما نویسندگانی از

این واژه‌ی به نسبت جدید به هدف تدقیق عقاید گذشتگان استفاده کرده‌اند. بعضی از آنان کوشش فرهنگی اقلیت کوچکی در جامعه‌های گذشته را که درگیر آفرینش نظام‌مند ایده‌های فرهنگی بوده‌اند، به معنای حضور روشن‌فکران دانسته‌اند و بر اساس این مفهومِ به نسبت تازه کل تاریخ تمدن و فرهنگ بشری را بازخوانی کرده‌اند، و حتی کسانی چون افلاطون، توماس قدیس و مارتین لوتر را روشن‌فکر دانسته‌اند. ژاک لوگوف تاریخ‌نگار فرانسوی از «روشن‌فکران سده‌های میانه» یاد کرده و درباره‌شان کتاب نوشته است. حتی می‌توان بنا به تعریفی گسترده‌تر پیشینه‌ی روشن‌فکری را به نخستین جامعه‌های بشری هم کشاند، و اعلام کرد که جادوگر قبیله‌های نخستین جامعه‌ها (که زمانی «جوامع ابتدایی» خوانده می‌شدند و اکنون اصطلاح «جامعه‌های ساده» را در مورد آن‌ها به کار می‌برند) با کوشش در جهت بامعنا کردن زندگی و ایجاد نظام ارزشی مردمان کاری روشن‌فکرانه انجام می‌داد. در *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد* چنین می‌خوانیم که در «جوامع ساده» روحانی‌ها و شَمَن‌ها نقش روشن‌فکران و جست‌وجوگران یا بیان‌گران حقیقت را به عهده داشتند. نیز، در اروپا از رنسانس تا سده‌ی نوزدهم «آفرینندگان فرهنگ متعالی روشن‌فکران بودند»، و برای توضیح دقیق‌تر از فیلسوفان و دانشمندان نوآور یاد شده (و نه از نویسندگان و هنرمندان)، و چون به دوران روشن‌گری رسیده از نویسندگان برجسته که در پروژه‌ی دانش‌نامه فعالیت می‌کردند یاد شده است.[1] اما در آغاز همین متن چنین آمده: «در جامعه‌های مدرن روشن‌فکران یک گروه به دقت تعریف‌شده را تشکیل نمی‌دهند». می‌توان گفت که نویسنده به یاری ارائه نکردن تعریف است

---

1. G. Marshall, *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, 1998, p.319.

که مفهومی مبهم را در مورد «جوامع ساده» و «جوامع مدرن» به گونه‌ای همانند به کار برده است.

نمونه‌ای دیگر پژوهشی درباره‌ی روشن‌فکری است با عنوان *روشن‌فکران و سیاست* نوشته‌ی رابرت ج. بریم که در سال ۱۹۸۰ منتشر شده. در نخستین عبارت این کتاب می‌خوانیم: «هر چند حتی در ابتدایی‌ترین جوامع نیز انسان‌هایی متخصص تولید ایده‌ها [= اندیشه‌ها] بوده‌اند، فقط در طول سه یا چهار سده‌ی اخیر است که روشن‌فکران تبدیل به گروهی عظیم، به خوبی تعریف‌شده و خودآگاه شده‌اند».[۱] این تعریف تا این‌جا هیچ تاکیدی بر مکان و فضای فرهنگی این سه چهار سده‌ی اخیر ندارد، اما در ادامه‌ی بحث معلوم می‌شود که مقصود بریم قلمرو فرهنگ اروپایی است. او می‌نویسد که پیشرفت و پیچیده‌شدن تقسیم کار در سرمایه‌داری و رشد سریع و افزایش‌یابنده‌ی افراد آموزش‌یافته موجب پیدایش تفاوت میان روشن‌فکران از غیر روشن‌فکران شد، و موقعیت آنان در جامعه چنان تحول یافت که از شرّ دخالت‌های طبقه‌ی ممتاز خلاص شدند، استقلال فکر، نظر و بیان یافتند، و توانستند اعلام کنند از چه چیزها دفاع می‌کنند، با چه چیزها مخالف‌اند، و منافع کدام طبقه‌ی اجتماعی را می‌طلبند. این همه، البته، آن‌ها را با دشواری‌های فکری و نظری هم روبرو کرد. تمام آن اموری که در گذشته به صورت اموری داده‌شده و محتوم پیش روی آن‌ها بودند، حالا تبدیل به معضل می‌شدند.

با وجود ادعای بریم که «تعریف دقیقی» از روشن‌فکران اروپایی در طول چند سده‌ی اخیر یافتنی است، در کتاب او نمی‌توان تعریف دقیقی از

---

1. R. J. Brym, *Iintellectuals and Politics*, London, 1980, p.11.

آنان یافت. به نظر می‌رسد که بنا به تعریف مورد قبول او روشن‌فکران لایه‌ای اجتماعی هستند که درست آموزش دیده‌اند، و به عنوان کارشناسان تولید و مناسبات ضروری برای تولید در جامعه‌ی مدرن «به تولید ایده‌ها مشغول‌اند». بریم می‌نویسد که او نیز مثل سیمور مارتین لیپست بر این باور است که باید روشن‌فکران را مستقل از درگیری‌های اجتماعی و مواضع ایدئولوژیک گوناگون‌شان تعریف کرد.[۱] مشکل او و لیپست در این است که به سودای ضرورت دوری از مواضع ایدئولوژیک، روشن‌فکران را از صحنه‌ی راستین زندگی و فعالیت دور می‌کنند. نکته‌ی اصلی مورد نظر بریم یعنی تولید ایده‌ها مبنای تعریف او را از روشن‌فکری ناروشن می‌کند. خودش مثال زده که «پژوهش‌گران، هنرمندان، گزارش‌گران [روزنامه‌نگاران] مجریان آثار هنری، دانشمندان و غیره» نمونه‌های روشن‌فکری هستند،[۲] اما با ارائه‌ی مثال‌ها نمی‌توان کاستی تعریف نادقیقی را که عمل تولید ایده‌ها را نتیجه‌ی کار لایه‌ای خاص می‌داند، پوشاند. به هر حال، باید در کاربرد لفظ «روشن‌فکر» در مورد تاریخ گذشته بسیار محتاط باشیم، و بکوشیم تا مقصود از این واژه یا تعریفی که از آن ارائه می‌شود، دقیق و روشن باشد. در موارد فراوانی به خاطر ناروشن بودن مقصود (و گاه به خاطر تفاوت نگذاشتن میان معناهای اسمی و صفتی لفظ Intellectuel) به اشتباه می‌افتیم.[۳]

---

1. S. M. Lipset, "American Intellectuals: Their Politics and Status", *Political Man*, New York, 1963, pp.332-372. 2. *ibid*, p.12.

۳. برای مثال، برگردان عنوان فارسی کتاب برونوفسکی و مازلیش *The western Intellectual Tradition, From Leonardo to Hegel* دقیق نیست. مقصود نویسندگان از Intellectual Tradition «سنت فکری» بوده و نه «سنت روشن‌فکری». البته، ترجمه‌ی متن این کتاب خوب است، و خواندن آن را توصیه می‌کنم:

ج. برونوفسکی، ب. مازلیش، ***سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل***، ترجمه‌ی ل.

جدا از کوشش در کشف کار روشن‌فکری در سده‌های میانه یا در روزگار رنسانس، چنین می‌نماید که نزدیک‌ترین افراد به برداشت رایج سده‌ی بیستمی از روشن‌فکر «فیلسوفانِ» دوران روشن‌گری هستند. این دانایان و نویسندگان خود عنوان Philosophe را برای خویش برگزیده بودند. با این عنوان آنان نتایج پژوهش‌های‌شان در رشته‌های متفاوت کار فکری را در یک جاگرد می‌آوردند. روسو به عنوان نویسنده‌ی داستان‌ها، رساله‌های تاریخی و سیاسی، نظریه‌پرداز آموزش و پرورش، ناقد ادبی و هنری، و موسیقی‌دان یک جا با این عنوان کارش چنان معرفی می‌شد که گویی اندیشه‌اش دارای وحدتی درونی است. در عین حال، کار او به فعالیت فکری دیگر روشن‌گران نیز نزدیک می‌شد و تفاوت‌های‌اش با آن‌ها کم‌رنگ‌تر و همانندی‌های‌شان برجسته‌تر می‌شدند. اصل روشن‌گری که علم انسان منزلتی اخلاقی نیز دارد این «فیلسوفان» را به هم نزدیک می‌کرد. ولتر به جای همه‌ی آن‌ها شناخت انسان را چنین ساده بیان کرده بود: «سده‌های طولانی لازم است تا انسان بخشی از قوانین طبیعت را بشناسد، اما برای یک آدم عاقل یک روز کافی است تا وظایف انسان را دریابد». این وظایف در پیکار علیه سنت‌گرایان، کشیش‌ها، تزویرگران و شیادان نمایان می‌شدند. ولتر مرکز این جنگ را فرانسه می‌دانست زیرا خوش‌بینانه بر این باور بود که چنین دشمنانی در انگلستان وجود ندارند. جالب این است که قهرمان روشن‌فکر جنبش ضدروشن‌فکری یک انگلیسی بود. ادموند برک در ***تأمل‌هایی درباره‌ی انقلاب فرانسه*** در ۱۷۹۰ پایه‌ی محافظه‌کاری مدرن را بنا نهاد. از آن پس گرایش ضدروشن‌فکری با محافظه‌کاری همراه شد.[1] در سده‌ی بیستم

سازگار، تهران، ۱۳۷۹.

۱. به عنوان نمونه بنگرید به کتاب بی‌ارزش نویسنده‌ای محافظه‌کار:

محافظه‌کاری شکل تازه‌ای یافت. دولت‌هایی که خود را دولت پرولتری می‌خواندند در دفاع از بوروکراسی حاکم پرچم مبارزه با روشن‌فکران را به دست گرفتند. استالین و ژدانف در حمله به روشن‌فکران از محافظه‌کاران و سنت‌گرایان اروپای غربی پیش‌تر رفتند.

در آلمان واکنش به روشن‌گری خود در پیکر جنبشی روشن‌فکرانه شکل گرفت. رمانتی‌سیسم آلمانی میان انبوهی مفاهیم تازه که به همراه خود آورد درکی دیگر از کار فکری را هم پیش کشید. روحیه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی ناشی از انقلاب فرانسه و جمهوری‌خواهی در آلمان که هنوز با بقایای نظام سیاسی سده‌های میانه دست به گریبان بود در قلمرو فرهنگ نیز تاثیر گذاشته بود. در جنبش رمانتیک‌ها قهرمانان آزادفکری چون گوته و بتهوون ستایش می‌شدند، و گردشان هاله‌ای از افسانه‌ها تنیده می‌شد و به عنوان پرچم‌داران رهایی انسان معرفی می‌شدند. اما قهرمان راستین روشن‌فکری آلمانی در آغاز سده‌ی نوزدهم فیلسوف و استاد دانش‌گاه بودند. پیوند فلسفه با دانش‌گاه (که از مقاله‌ی «کشاکش دانشکده‌ها»ی کانت و «نامه خطاب به ملت آلمان» فیشته آغاز شده و تا «سخن‌رانی ریاست» هایدگر در ۱۹۳۳ ادامه یافت) در کار بود. پس از هگل، فلسفه درگیر مسائل اجتماعی هم شده بود و فلسفه‌ی انتقادی جسورترین سخن‌گویان‌اش را در آثار هگلی‌های چپ می‌یافت. در دو سده دانش‌مندان علوم اجتماعی آلمان به طور معمول بنیادی فلسفی برای گفته‌های خویش مفروض می‌داشتند یا برپا می‌کردند (از زیمل، وبر، و دیلتای تا تا مارکوزه، آدورنو و هابرماس). مارکس گفته بود که آلمانی‌ها واپس‌ماندگی تاریخی و سیاسی خود را با زبانی فلسفی پنهان می‌کنند. در

پ. جانسن، *روشنفکران*، ترجمه‌ی ج. شیرازی، تهران، ۱۳۷۷.

پایان نخستین جنگ جهانی روشن‌فکران آلمانی کوشیدند تا از فلسفه فاصله بگیرند. نقل هابرماس از گفته‌ی یاسپرس در این مورد شنیدنی است: «فیلسوفان را نباید آموزگاران ملت به حساب آورد... آن‌ها اگر بخواهند نکته‌هایی را به مردم پیشنهاد کنند باید به عنوان شهروندان عادی به کسانی بپیوندند که در فراشد دمکراتیک شرکت دارند، یا باید در خدمت تجربه‌هایی جمعی درآیند».[۱] ولی از یاد نبریم که این گفته‌ی یکی از فیلسوفان مشهور آلمانی است که به علوم اجتماعی و به ویژه روان‌شناسی از زاویه‌ی فلسفی می‌نگریست. با رشد اندیشه‌ی جامعه‌شناسی از وزنه‌ی فلسفی کاسته شد اما یک‌سر از میان نرفت.

جامعه‌شناسان بحث خود را به طور عمده بر طرح روشن‌فکران به عنوان یک گروه مستقل اجتماعی متمرکز می‌کنند. آن‌ها بر پایه‌ی این معنای عینی‌باورانه و مدرن آغاز تاریخ روشن‌فکری را آغاز سده‌ی نوزدهم می‌دانند و معتقدند که ابداع لفظ روشن‌فکر فقط جمع‌بندی تجربه‌هایی بود که در زمینه‌ی علوم اجتماعی پیش رفته بودند. اکثر نویسندگان «تاریخ اندیشه» احساس می‌کنند که باید برای شخصیت‌های روشن‌فکری مورد نظر خود نمونه‌هایی از زمانه‌هایی دورتر هم ارائه کنند، چنان که توماس مان یا ارنست کاسیرر، گوته را به عنوان یکی از نخستین چهره‌های روشن‌فکری مدرن پیش معرفی می‌کنند. البته سیاهه‌ی نام «روشن‌فکران» سده‌ی نوزدهم طولانی خواهد بود. مارکس، تولستوی، نیچه، داروین، و بودلر از جمله نام‌هایی هستند که به سرعت به ذهن می‌آیند، یا مبارزات ویکتور هوگو نویسنده و مبارز جمهوری‌خواه و

---

1. J. Habermas, "Life-forms, morality and the task of philosophy" in: P. Dews ed, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, London, 1986, pp.204-205.

آزادی‌طلب او را بیش از هر چهره‌ی دیگر آن سده به روشن‌فکر سده‌ی بیستم (که سرنمون آن سارتر است) همانند می‌کند. این‌جا هم ما با همان ضرورت قطعی ارائه‌ی تعریفی از روشن‌فکر روبرو می‌شویم. بدون این تعریف دچار ذهن‌باوری می‌شویم، و معیاری برای گزینش چهره‌ها و آیین‌های فکری نخواهیم یافت. می‌شود گفت با آش درهم‌جوشی روبرو می‌شویم که هر کس بنا به سلیقه و خواست خود چیزی در آن انداخته است.

برخی از نویسندگان از بحث آنری دُ سن‌سیمون (همان نویسنده‌ای که انگلس در ***سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم آرمان‌شهری*** او را در میان سوسیالیست‌های آرمان‌شهری جای داد) به عنوان یکی از نخستین نمونه‌های بحث از روشن‌فکری مدرن یاد می‌کنند. سن‌سیمون مفهوم نظامی «پیش‌گام» یا avant-guarde را در قلمرو اندیشه‌ی اجتماعی به کار برده و نوشته بود که در موقعیت پیشرفت صنعتی و فنی اروپا پیش‌گام کار فرهنگی (اشاره‌ی او آشکارا به دانش‌مندان علوم طبیعی و فیزیکی بود) می‌تواند نقش مهمی در جهت دادن به زندگی اجتماعی در راستای این پیشرفت ایفاء کند. نویسندگان ***فرهنگ جامعه‌شناسی کالینز*** این را نخستین مرحله از برجسته‌شدن ضرورت بحث درباره‌ی مفهومی تازه یعنی روشن‌فکری دانسته‌اند.[1] آنان مرحله‌ی دوم را ابداع اصطلاح Intellectuel معرفی کرده‌اند. وقتی در پایان سده‌ی نوزدهم در فرانسه در پی رسوایی‌های ناشی از دادرسی و محکوم‌شدن دریفوس مباحث فراوانی در نشریه‌ها آغاز شد و با دخالت نویسندگانی چون زولا به موضوع مهمی تبدیل شد و حتی بحرانی سیاسی ساخت. در این شرایط سیاست‌مداران

---

1. D. Jary and J. Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, Third Edition, Glasgow, 2000, pp.304-305.

راست‌گرا(از جمله کلمانسو در مقاله‌ای که در ۲۳ ژانویه‌ی ۱۸۹۸ در روزنامه‌ی L'Aurore منتشر شد) با عنوانی که به گمان خودشان تحقیرآمیز بود هواداران دریفوس و درواقع آزادی طلبان و رادیکال‌ها را «روشن‌فکر» خواندند. به گمان این راست‌گرایان روشن‌فکران که آدم‌های آرمان‌طلب و غیرواقع‌گرایی هستند، با تاکید بر این که کار فکری می‌کنند دیگران را ناتوان از درک مسائل مهم اجتماعی می‌دانند، در صورتی که خودشان با پناه بردن به پندارهای زاده‌ی خیال‌شان قدرت درک مسائل عملی را ندارند. در فاصله‌ی زمانی کوتاهی این برداشت تحقیرآمیز از روشن‌فکر جای خود را به لحن محترم‌تری داد، زیرا شماری از استادان علوم اجتماعی این اصطلاح را با شیوه‌ای علمی و دقیق به کار بردند و می‌توان گفت که بحث روشن‌فکری را آغاز کردند، بحثی که هنوز هم ادامه دارد.

این یک نمونه از برداشت تاریخی از پیدایش روشن‌فکران بود. نمونه‌ای که در برابر برداشت‌های گوناگون دیگر قرار می‌گیرد. می‌شود گفت که نویسندگان انواع «تاریخ اندیشه» با همان دشواری‌ای روبرو هستند که هر تاریخ‌نگاری با آن دست و پنجه نرم می‌کند. در حالی که آرزوی دستیابی به امور راستین و عینی را دارند ناگزیر از تکیه به پیش‌فرض‌ها و الگوهای نظری هستند و راهی جز روش گزینشی رویدادها، افراد موثر و اندیشه‌ها ندارند. به قول مشهور هانس گئورگ گادامر تاویل‌های آنان استوار به پیش‌داوری‌های‌شان است. در نتیجه تاریخ‌نویس یکی از روایت‌های ممکن را ارائه می‌کند، و داستانی را به عنوان سلسله رویدادهای راستین می‌سازد. او به عینیّت رویدادهای تاریخی دست نمی‌یابد بل حتی با در اختیار داشتن بیش‌ترین میزان اسناد و شواهد نیز ناچار شرحی ممکن و نه قطعی از پی‌رفت روایی ارائه

می‌کند. حتی می‌توان گفت که نگارش تاریخ اندیشه‌ها بیش از هر شکلِ دیگر روایت تاریخی نمایان‌گر منش دلخواه و ذهنی روایت‌گری است. گمان نمی‌کنم که بررسی‌های تاریخی در زمینه‌ی تاریخ اندیشه و کوشش در روایت تاریخ روشن‌فکری در فهم «واقعیت عینی امور» به ما چندان یاری کنند.

۱.۵.۲) «تاریخ روشن‌فکری» و سیاست

در توجه به روشن‌فکر مدرن، و در خیلی از کتاب‌هایی که به تاریخ اندیشه‌ها و عقاید پرداخته‌اند، مساله‌ی رابطه‌ی روشن‌فکران و سیاست نکته‌ی مرکزی است. در بسیاری از موارد تدقیق مواضع سیاسی روشن‌فکران در حکم ملاک داوری درباره‌ی ماهیت روشن‌فکری آن‌ها بود. فعالیت‌های نظری و علمی دانش‌مندانی چون اپن‌هایمر و آینشتاین به عنوان کارهایی تخصصی معتبر و باارزش دانسته می‌شوند، اما وقتی از آنان به عنوان روشن‌فکر نام برده می‌شود که مبارزه‌شان علیه سیاست‌های جنگ‌طلبانه‌ی دولت آمریکا به یاد می‌آید. تعریف سارتر از روشن‌فکرِ متعهد (هم‌چون برداشت سعید و چامسکی) کار اهل فرهنگ را وقتی روشن‌فکرانه محسوب می‌کند که وارد عرصه‌ی مبارزات رادیکال اجتماعی و سیاسی شده باشند. اکنون، می‌پرسیم که این اهمیت سیاست از کجا آمده است؟ آیا می‌توان گفت که در روزگار ما کار فرهنگی دارای منش و بافتی سیاسی شده است؟ آیا پذیرفتنی است که یک متفکر غیر سیاسی در موضع اصلی خویش که ترکِ گفتمان سیاسی است نکته‌ای سیاسی را بیان می‌کند؟

من با این نظر که روشن‌فکر بودن افراد را با توجه به عملکرد سیاسی آنان تعریف کنند موافق نیستم. اما باید یادآوری کنم که معتقدان به این نظر

چندان هم سطحی‌گرا و ساده‌نگر نبوده‌اند. ریشه‌ی نظری بحث آنان درکی خاص از سیاست با فلسفه و فرهنگ بوده که در گفته‌ای از فوکو به صراحت بیان شده است. فوکو در مصاحبه با برنار آنری لِوی، که در *نوول ابزرواتور* (۱۲ مارس ۱۹۷۷) منتشر شد، گفته بود: «به نظرم چنین می‌آید که از سده‌ی نوزدهم به این‌سو فلسفه هرگز از طرح این پرسش بازنایستاده که: «چه چیزی اکنون اتفاق می‌افتد، و ما که هستیم، مایی که شاید چیزی غیر از و بیش از همین اتفاق کنونی نباشیم؟». مسأله‌ی فلسفی پرسش درباره‌ی همین «اکنون» است، اکنونی که که خود ماییم. به همین دلیل است که فلسفه امروز به طور کامل سیاسی و به طور کامل تاریخی است. [این فلسفه] سیاست است که در ذات تاریخ نهان شده، و تاریخ است که از سیاست جدا نمی‌شود».[1] برخی گفته‌ی فوکو را تعمیم داده‌اند و نه فقط فلسفه بل هر شکل از گفتمان فرهنگی امروزی را سیاسی دانسته‌اند.

حتی در منابعی که موضوع اصلی بحث آن‌ها رابطه‌ی روشن‌فکری با سیاست نیست، می‌توان خواند که ظهور، اقتدار یا زوال قدرت روشن‌فکری مدرن به دگرسانی موازنه‌ی نیروهای سیاسی، یا موقعیت سیاسی تازه‌ای در جوامع پیش‌رفته‌ی صنعتی، وابسته بوده است. به عنوان مثال در *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد* می‌خوانیم که دمکراسی، رشد آموزش و سواد همگانی و بوروکراتیزه‌شدن جامعه‌های مدرن سبب کاهش نقش مستقل روشن‌فکران شده، و «در واقع روشن‌فکران به‌گونه‌ای روزافزون نامحبوب شده‌اند».[2] راسل جیکُبی در کتاب *واپسین روشن‌فکران* از موضعی رادیکال نشان می‌دهد که در طول سده‌ی بیستم به دلیلی یک‌سر سیاسی نیروی روشن‌فکران در دانشگاه‌های آمریکا کاهش

---

1. M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol.3, p.266.

2. G. Marshall, *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, 1998, p.319.

یافته و بسیاری از آن‌ها نقش مستقل خود را از دست داده‌اند و در نظم بوروکراتیک نهادهای حکومتی حل شده‌اند.[1] موضعی همانند را چامسکی در انتقاد به روشن‌فکران معاصر در کتاب *قدرت آمریکا و ماندارن‌های جدید* (۱۹۶۹) مطرح کرد و کوشید تا منش پذیرا و غیر رادیکال روشن‌فکری کنونی را در تقابل با تعهدهای رادیکال گذشته‌ی روشن‌فکران پیش از جنگ برجسته کند.[2] باز همانند این دیدگاه را در کتاب سی. رایت میلز *یقه سفیدها: طبقات متوسط آمریکایی* در تعیین موقعیت جامعه‌شناسانه‌ی کارمندان و دیگر لایه‌های طبقه‌ی متوسط در آمریکای دهه‌ی ۱۹۵۰ می‌توان یافت. حتی عنوان فصلی در این کتاب که به روشن‌فکران اختصاص دارد نمایان‌گر دیدگاه تلخ و بدبینانه‌ی میلز است: «مغزها، شرکت به ثبت‌رسیده».[3] از نظر میلز «در درازمدت روشن‌فکران مسیرهای قدرت را دنبال خواهند کرد... آن‌ها خود را برای فروش عرضه می‌کنند، هر کس که بیش‌تر اعتماد برانگیزد و قوی‌تر باشد می‌تواند آن‌ها را از آنِ خود کند».[4] به گمان میلز (هم‌چون ماکس وبر) موقعیتِ طبقاتی هر کس بر اساس درآمد او تعیین می‌شود. اعتبار اجتماعی و قدرت نظارت بر رفتار دیگران زاده‌ی رقم درآمد اوست. در مورد افراد و لایه‌های طبقه‌های متوسط این نکته کلیدی است. افراد طبقه‌های متوسط جدید در کل، و روشن‌فکران به طور خاص، درآمد به نسبت بالایی در آمریکا دارند. این نکته آن‌ها را از طبقه‌ی کارگر جدا می‌کند. به عبارت دیگر، نه مالکیت ابزار تولید بل درآمد بالا (یعنی رابطه

---

1. R. Jacoby, *The Last Intellectuals*, London, 1987.

2. N. Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, New York, 1969.

3. C. W. Mills, *White Collar: The American Middle Classes*, New York, 1951, pp.142-160.

4. *ibid*, p.354.

با نظام توزیع) است که روشن‌فکر را از پرولتاریا جدا می‌کند. روشن‌فکر در جریان «بورژوا شدن» قرار دارد و نه پرولتریزه‌شدن.

می‌توان گفت که اعلام پایان رسالت روشن‌فکری که در آثار نویسندگان رادیکال همراه با گونه‌ای حسرت بود و در خود هسته‌ای از مفهوم «خیانت روشن‌فکران» را همراه داشت، در پایان سده‌ی بیستم مرسوم شده بود. نمونه‌اش را در نوشته‌ها و از جمله در گفت‌وگوی ریچارد رورتی با روزنامه‌ی «لوموند» می‌توان یافت. در این گفت‌وگو رورتی اعلام داشت که «روشن‌فکران دیگر رویکرد انتقادیِ رادیکالی به نهادهای جامعه ندارند». او اعلام کرد که فیلسوفان به مباحثی مشغول شده‌اند که تاثیری بر اوضاع اجتماعی ندارند. هرچند این را نه به معنای قبول «پایان فلسفه» بل در حکم دگرگون‌شدن نقش فلسفه دانست. او دوران حاضر را دورانی بحرانی خواند که در آن مفاهیم بازمانده از سده‌های پیش برای درک دوران و شرکت در رویدادها نابسنده‌اند. ما نمی‌توانیم واقعیت را با مفاهیم تجربه و آگاهی (که از فلسفه‌ی گذشته به ارث برده‌ایم) درک کنیم. حتی سنتِ کانتی هم نابسنده و ناکارآ شده است. دیگر تصور مناسبت انسان با جهان از راه بازنمایی و بیان‌گری یک پندار نادرست است. از سوی دیگر سنت رادیکال هم راه‌گشا نیست: «از مارکس تا فوکو همه طعمه‌ی هشداری گول‌زننده شده بودند» که اعلام می‌کرد باید از فرهنگ بورژوایی گسست. اما مساله‌ی اصلی درگیری فرهنگی است. ما نمی‌توانیم انسان تازه‌ای اختراع کنیم. این که فیلسوفان خواهان فرهنگ گذشته نیستند موجب نابودی آن فرهنگ نمی‌شود. درست است که سرمایه‌داری نابرابری را افزایش داده و قدرت بخشیده اما برای مبارزه با آن تأکید بر همین یک نتیجه نابسنده است. باید با نظم کنونی در تمام جنبه‌ها و برآیندهای‌اش درگیر شویم. اکنون می‌بینیم که

روشن‌فکر از این درگیری پرهیز می‌کند. درنتیجه، منش انتقادی و ناپذیرای خود را در برابر نهادهای مستقر اجتماعی و سیاسی از کف می‌دهد.[۱]

اگر از نمونه‌های بالا که هر کدام به شکلی در ادبیات رادیکال و نولیبرال جای دارند بگذریم و به سراغ اسناد دیگری برویم، متوجه خواهیم شد که نکته‌ی جدایی یا دوری روشن‌فکران از زندگی راستین، واین که آن‌ها به دلیل موقعیت‌های اجتماعی و طبقاتی خود نقش فعال و رادیکال خویش را از دست داده‌اند در ادبیات محافظه‌کار دو دهه‌ی اخیر نیز بارها مطرح شده است. نویسندگانی که به شکل‌ها مختلف متاثر از چشم‌اندازهای کارکردی بوده‌اند با بررسی موقعیت‌ها و مواضع روشن‌فکری در جامعه‌های صنعتی چنین نتیجه گرفته‌اند که روشن‌فکران «در طبقه‌ی متوسط جدید ادغام شده‌اند» و نتیجه‌ی سیاسی این ادغام رشد میانه‌روی و دوری از مواضع رادیکال در میان آن‌ها بوده است. گزافه نیست که بگوییم روشن‌فکران مدام بیش‌تر جذب نهادها و فراشدهای تولیدی و حکومتی شده‌اند. کتاب ریچارد هوفشتادر *ضدروشن‌فکری در زندگی آمریکایی* که به سال ۱۹۶۲ منتشر و شد تبدیل به متنی کلاسیک شده، همین نکته را پیش می‌کشد.[۲] در همان ایام انتشار این کتاب، پیتر نتل نوشته بود: «هرچه مدرنیته جلوتر می‌رود روشن‌فکر خود را عقب‌تر می‌کشد».[۳] این بحث در دهه‌ی ۱۹۵۰ با عنوان «پایان ایدئولوژی‌ها» آغاز

---

1. *Les grands entretiens du "le Monde"*, numéro spécial de Dossiers et Documents du Monde, tome 2, Paris, mai 1994, pp.19-21.

2. R. Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, New York, 1963.

هم‌چنین بنگرید به: S. Kimball, *Tenured Radicals*, New York, 1988.

3. P. Nettl, "Power and the intellectual", in C. O'Brien ed, *Power and Consciousness*, University of London Press, 1969, p.25.

شد و هدف‌اش نشان دادن عقب‌نشینی روشن‌فکران بود. همه گفته‌ی دانیل بل را سرمشق دانسته بودند که «امروز در کشورهای غربی روشن‌فکران در برابر مسائل سیاسی امتیازهای زیادی می‌دهند، آنان دولت رفاه را می‌پذیرند و مشتاق قدرت غیرمتمرکز شده‌اند، از نظام اقتصاد مختلط و از پلورالیسم سیاسی دفاع می‌کنند».[1] لویس کُزر تا جایی پیش رفت که موقعیت کنونی روشن‌فکران را به معنایِ پایانِ «اسطوره‌ی روشن‌فکری» دانست.[2] در فرانسه آلن تورن با طرح «جامعه‌ی پسا-صنعتی» و با توجه به وضعیت روشن‌فکران پس از رویدادهای انقلابی ماه مه ۱۹۶۸ دیدگاهی کمابیش مشابه را پیش کشید. او با یادآوری سازوکار ادغام روشن‌فکران در بوروکراسی و موقعیت طبقه‌ی متوسط از «بی‌شخصیت‌شدن روشن‌فکران» یاد کرد. نمونه‌ی دیگری که از واپس کشیدن روشن‌فکران در برابر منطق غیردمکراتیک پیشرفت اداره‌ی امور اجتماعی و سیاسی یاد کرده، مقاله‌ی رابرت مایکلز است.[3] مایکلز با طرح «قانون آهنین الیگارشی» کوشید تا نشان دهد که در پس ادعاهای دمکراتیک در کشورهای پیش‌رفته‌ی صنعتی گروه‌هایی انحصار حکومت و قدرت سیاسی را در اختیار دارند و راه را بر نفوذ عناصری با اندیشه‌ها و برنامه‌هایی که به طور رادیکال با نظم موجود مخالف باشند، بسته‌اند. او با طرح این نکته که دمکراسی در جامعه‌های مدرن امری ناممکن شده، مدعی شد که شرکت روشن‌فکران در زندگی سیاسی به بهای کنار گذاشتن اندیشه‌ها و راه‌حل‌های رادیکال آن‌ها ممکن شده است. مایکلز

---

1. C. Waxman ed, *The End of Ideology Debate*, New York, 1968, p.99.

2. L. Coser, *Men of Ideas: A Sociologist's View*, New York, 1970, pp.358-359.

3 R. Michels, "Intellectuals", in *Encyclopaedia of the Sosial Sciences*, vol.8, eds. E, Seligman and A. Johnson, New York, 1932, pp.118-126.

نمونه‌ی حزب سوسیال‌دمکرات آلمان (در آلمان غربی آن زمان) را پیش کشید تا نشان دهد که به رغم مواضع نظری این حزب در دفاع از دمکراسی و با توجه به آمار رهبران، برنامه‌ریزان و سیاست‌گذران حزب می‌توان نشان داد که در عمل گروه کوچکی از سیاست‌مداران اداره‌ی امور حزب را به طور غیردمکراتیک در دست دارند و این‌جا هم «قانون آهنین تبدیل دمکراسی به الیگارشی» عمل کرده است.

در برابر موضع بالا که می‌توان آن را «رنگ‌باختگی روشن‌فکران» خواند، برخی از جامعه‌شناسان معتقدند که در جامعه‌ی آینده به دلیل تقسیم کار جدید، و پیدایش و رشد انقلاب‌های تکنولوژیک و انفورماتیک، نقش روشن‌فکران به ویژه با توجه به مقام کارشناسی‌شان مؤثرتر خواهد شد.[1] اینان معتقدند که زندگی روشن‌فکری (زندگی کسانی که به عنوان افراد در جمع حل نشده‌اند) در حاشیه‌ی جامعه ادامه خواهد یافت، و آن‌ها در روزنامه‌ها، نشریه‌ها، کتاب‌ها، کلاس‌های درس، سخن‌رانی‌ها، فیلم‌ها، ویدیوها و نِت‌ورک‌های رایانه‌ای هم‌چنان حضور خواهند داشت. در این میان برخی از نومارکسیست‌ها نیز اعلام می‌کنند که درست به این دلیل که روشن‌فکران استقلال خود را از دست داده‌اند و به گونه‌ای خاص در نهادهای حکومتی و صنعتی بزرگ جذب شده‌اند، خود را نه در موقعیت عضوی از طبقه‌ی متوسط جدید بل در وضعیت کارگران دستمزدی می‌یابند. این جریان «پرولتریزه شدن» مواضع آن‌ها را در درازمدت رادیکال خواهد کرد. اگر در دهه‌ی ۱۹۵۰ می‌شد با

---

۱. نخستین پیش‌روان این دیدگاه نویسندگان کتاب‌های زیر بودند:

D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1964.

A. Gouldner, *The Future of intellectual and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures*, New York, 1979.

مشاهده‌ی کنش روشن‌فکری در کشورهای صنعتی از «پایان ایدئولوژی» یاد کرد (که شک دارم در آن زمان هم چنین نتیجه‌گیری‌ای درست بود، کافی است به یاد آوریم که در دهه‌ی ۱۹۵۰ در ایالات متحد آمریکا مقاومت روشن‌فکران علیه مک‌کارتیسم شکل گرفته بود، و در اروپا سارتر درگیر مبارزه با میلیتاریسم فرانسه در الجزایر شده بود، یا کامو و کویستلر با استالینیسم درافتاده بودند، و در بسیاری از کشورهای اروپایی روشن‌فکران مشغول فعالیت‌های سیاسی بودند) در دهه‌ی ۱۹۶۰ (یعنی دهه‌ی جنبش ضد جنگ ویتنام و جنبش انقلابی دانشجویی) وضع بارها رادیکال‌تر شده بود. دشوار بتوان کتاب پرفروش ***سپاهیان شب*** نورمن میلر را نشانه‌ای از هم‌بستگی روشن‌فکر با سیاست‌های دولتی، و تمکین به وضع موجود دانست!

نشانه‌ی بارز ناروشنی نظری دیدگاهی که تعریف روشن‌فکری را از رابطه‌ی آن با فعالیت سیاسی نتیجه می‌گیرد به طور خاص گیجی نظری در برابر جذر و مدهای فعالیت سیاسی است. دگرسانی‌های سریع وضعیت روشن‌فکری از ۱۹۸۰ به بعد مثالی روشن‌گر است. با پیروزی نومحافظه‌کاران در انگلستان و ایالات متحد و آن‌چه تری ایگلتون «شب تیره‌ی تاچر و ریگان» می‌نامید، شکست قطعی کمونیسم روسی و رشد جنبش توده‌ای علیه هر ادعای سوسیالیسم موجود (در اروپای شرقی، روسیه و چین)، و پیدایش نیروهای اقتصادی تازه در آسیای شرقی لیبرالیسم پیروزمند توانسته بود پایان ایدئولوژی‌ها را با عنوان «پایان تاریخ» (به بیان فرنسیس فوکویاما) اعلام کند و از هر روشن‌فکری خواهان قبول نظم موجود سرمایه‌داری شود. به نظر برخی از نظریه‌پردازان رادیکال در نخستین سال‌های سده‌ی بیست‌ویکم وضع تا حد زیادی تفاوت کرده و درنتیجه‌ی جنگ توجیه‌ناپذیر عراق و آشکارگی

سیاست‌های نظامی تهاجمی جناح راست افراطی جمهوری‌خواهان آمریکایی و قدرت گرفتن جنگ‌افروزان یک بار دیگر مقاومت روشن‌فکری و جنبش‌های اجتماعی ضد جنگ و رادیکالیسم چه در ایالات متحد آمریکا و چه در اروپا شکل گرفته است. امروز دیگر نمی‌توان گفت که همه‌ی روشن‌فکران در کشورهای صنعتی «بورژوا شده‌اند»، یا در حال پذیرش و تبلیغ سیاست‌های حکومتی هستند. به گمان من، بدفهمی مشترک در کار نظریه‌پردازان این دو گرایش مخالف این است که از موارد تجربی و اتفاق‌های مقطعی نتیجه‌گیری‌های کلی به دست می‌آورند. می‌توان منش موقتی و گذرای قانون‌هایی را نشان داد که از نظر اینان به‌گونه‌ای غیر تاریخی و غیر انتقادی به عنوان قوانین تاریخی جاودانه و دگرگون‌ناشدنی و «به صلابت قانون‌های طبیعی» شناخته شده‌اند. این نظریه‌پردازان چنین انگاشته‌اند که رویدادهایی موقتی به معنای وجود گرایش‌های درازمدت و همیشگی هستند.

دیدگاه‌های بالا را نظریه‌پردازانی ارائه کرده‌اند که در جامعه‌های پیش‌رفته‌ی صنعتی غربی به سر برده‌اند. جامعه‌هایی که بیش و کم وضع ثابتی دارند و روال رشد اقتصادی و فرهنگی یک‌نواخت و ملایمی را می‌پیمایند، و با وجود انبوه درگیری‌های درونی‌شان در طول دهه‌های اخیر تحول رادیکالی نداشته‌اند. در مورد جامعه‌هایی که کم‌تر پیشرفت کرده‌اند و مشهور به جوامع واپس‌مانده (یا به شکل محترم‌تر «در حال توسعه») هستند برخی از نظریه‌پردازان این دیدگاه را پیش کشیده‌اند که روشن‌فکران رادیکال چنین جوامعی می‌توانند به نیروی سرآمدان توسعه‌طلب شکل دهند، و حتی در خیزش‌های انقلابی و رادیکال نقش کلیدی یابند، یا در دمکراتیزه‌کردن نهادها و مناسبات اجتماعی سهم داشته باشند. با وجود این باید گفت که هر چند در نخستین سال‌های پس

از جنگ دوم جهانی و آغاز فراشد استعمارزدایی و جنبش استقلال‌طلبانه روشن‌فکران این جوامع نقش‌های به نسبت مهمی در پیشبرد مبارزه داشتند اما به سرعت توسط نیروهای نظامی کنار گذاشته یا محدود شدند. در کشورهای آفریقای غربی پس از جنگ جهانی دوم اکثر رهبران سیاسی روشن‌فکر بودند. معدودی از آنان تحصیل دانشگاهی داشتند و دیگران در حد دیپلم متوسطه بودند و با زبانی نزدیک به زبان هرروزه‌ی مردم عادی با «ملت» سخن می‌گفتند.[1] اما به تدریج اداره‌ی امور به دست نظامیان افتاد. در آمریکای لاتین، خاورمیانه، آسیای جنوب شرقی و آفریقای مرکزی و شمالی هم افسران نظامی قدرت را در دست گرفتند. روشن‌فکران که در احزابی ناتوان فعالیت داشتند به سرعت به دست نظامیان سرکوب شدند.[2] پژوهشی در وضع ۱۱۵ رهبر حکومتی در ۴۵ کشور «آفریقای سیاه» و آسیای جنوب شرقی در فاصله سال‌های ۱۹۵۸ تا ۱۹۷۳ نشان می‌دهد که در آغاز این دوره در میان آن‌ها فقط ۳/۸٪ نظامی بودند و ۶۵/۲٪ ریشه در کارهای آموزشی، حقوقی، پزشکی داشتند، اما در پایان این دوره ۷۳/۱٪ را نظامیان و فقط ۲۳٪ را روشن‌فکران تشکیل می‌دادند.[3] کودتاهای نظامی که بیش‌تر به یاری ایالات متحد یا در مواردی به یاری اتحاد شوروی پیروز می‌شدند مدام نقش روشن‌فکران را در برابر نظامیان کاهش می‌دادند، و به روشن‌فکر کشورهای واپس‌مانده نشان

---

1. R. Schachter, "Single-party systems in West Africa", *American Political Science Review*, 55, 1961, pp.294-307.

2. S. Finer, *The Man on Horseback: The Role of Military in Politics*, London, 1975.

3. E. Baum and F. Cagliano, *Chief Executives in Black Africa and Southeast Asia: A Descriptive Analysis of Social Background Characteristics*, Ohio University Press, 1976, pp.9, 29.

می‌دادند که برای تأثیرگذاری بر ملت ناگزیر از هم‌راهی با دیکتاتورها و نظامیان هستند. از نظر نظامیان حاکم یا دیکتاتورها نیز روشن‌فکر در حکم دشمن بود. کسی که باید تسلیم می‌شد.

اما این وضع پایدار نماند. به گمان بسیاری از پژوهش‌گران مسائل کشورهای در حال توسعه، در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰ اوضاع تا حدودی تغییر کرد و یک بار دیگر نقش روشن‌فکران نخست در پیکر نیروهای اپوزیسیون و آزادی‌خواهان مدافع حقوق بشر افزایش یافت، و به تدریج نقش سیاسی آنان از طریق شرکت‌شان در حکومت‌ها بیشتر شد. این را به موج دمکراسی‌طلبی در کشورهای واپس‌مانده تعبیر کرده‌اند. هنوز می‌توان مثال‌هایی از ضعف روشن‌فکران در برابر نظامی‌ها یا نیروهای واپس‌گرا در این یا آن کشور در حال توسعه مشاهده کرد. هنوز می‌توان دید که جریان مبارزه برای دمکراسی در این کشورها نه همه‌گیر شده و نه همواره موفق، اما آشکارا وجود دارد و رو به رشد است. همین که مهم‌ترین آماج حمله‌های نیروهای ارتجاعی به گونه‌ای آشکار سازمان‌های روشن‌فکری، دانش‌جویی و حقوق دمکراتیکی بود که به آزادی بیان، آزادی مطبوعات و آزادی رسانه‌ها مربوط می‌شوند نشان می‌دهد که ایده‌ی «رنگ‌باختگی روشن‌فکران» خود رنگ باخته است.

۲

به سوی تعریفی تازه از کار روشن‌فکری
بر اساس تحلیل گفتمان

۲.۱) به سوی تعریفی تازه از روشن‌فکری

۲.۱.۱) آیا تعریف غیرذات‌باورانه ممکن است؟

در فصل پیش، از بحث کوتاهی درباره‌ی تعریف ذات‌باورانه (جستار ۱.۲.۱) چنین نتیجه گرفتم که به دلیل منش ویژه و تفاوت‌های آشکار میان امور (چیزها، گفته‌ها، اندیشه‌ها) نمی‌توانیم تعریف‌های ذات‌باورانه را که امکان تدقیق ویژگی‌ها و تفاوت‌ها را از بین می‌برند، بپذیریم. این نکته اما به معنای نفی امکان ارائه‌ی هرگونه تعریف از چیزها و امور نیست، و نباید در مخالفت با ذات‌باوری به آموزه‌های قطب افراطی دیگر یعنی اسم‌باوری (Nominalism) پناه ببریم.[۱] اسم‌باوری نظر یا آیینی فلسفی است که اعلام می‌کند هستندگان دارای ماهیت یا ذات نیستند، و تعریف‌ها در کل به گوهر هستندگان بازنمی‌گردند، و بیان ناب عینی یا بازتاب راستین نیستند بل برداشت‌هایی هستند که خودمان آن‌ها را در مورد چیزها و امور مطرح کرده‌ایم. تمامی عنوان‌ها و اصطلاح‌های کلی از جمله آن‌ها که گویا قرار است در منطق نوع و جنس را متمایز و مشخص کنند اسامی قراردادی هستند، یعنی نشانه‌ها یا نمادهایی برساخته‌اند، و وجود عینی و واقعی ندارند. فقط امور خاص و مشخص وجود دارند. امور کلّی یا جهان‌شمول (Universal) یعنی امور تجریدی، ایده‌ها، ذات‌ها وجود عینی ندارند، و جز زاده‌های تخیّل یا زبان ما به حساب نمی‌آیند. سرخی در دنیا نیست، چیزهایی وجود دارند که سرخ هستند. از نظر یک اسم‌باور اموری که با یک اسم خوانده می‌شوند در هیچ چیز با هم شریک نیستند مگر همان اسم. چیزی که تمام کتاب‌ها در آن با هم مشترک‌اند اسم کتاب است و بس. وگرنه هر کدام امری است خاص با مشخصه‌های

---

۱. Nominalism از لفظ لاتین nomen به معنای «اسم» که ریشه در واژه‌ی یونانی ónoma دارد. در تاریخ فلسفه بوئتیوس و اکام فیلسوفانی هستند که به نومینالیست مشهورند.

ویژه‌ی خود. حتی نسخه‌های دیگر همین چاپ کتابی که در دست دارید با این نسخه و با یک‌دیگر در دقت صحافی، استحکام، غلظت مرکب حروف چاپی و انبوهی مشخصه‌های دیگر متفاوت‌اند. هر چیزی که وجود دارد یک امر منفرد، خاص و مشخص است. به همین دلیل به گمان یک اسم‌باور نه فقط روشن‌فکر به عنوان امری کلی و عام وجود ندارد بل کار روشن‌فکرانه (هرگاه به معنایی کلی و جمعی مطرح شود) نیز وجود ندارد. آن‌چه هست کار خاص و مشخص فکری افراد است. ما به رشته‌ای کارهای فکری که به گمان‌مان با هم مشابه‌اند عنوان «کار روشن‌فکری» می‌بخشیم و این کلی‌سازی سرچشمه‌ی بدفهمی‌های فلسفی ما می‌شود.

ذات‌باوری مشکل‌ساز است، اما اسم‌باوری هم چاره‌ی کار نیست، و به سهم خود دشواری‌های زیادی می‌آفریند. همین که ما می‌پذیریم امور منفرد و مستقل پذیرای امری مشترک چون اسم هستند می‌توانیم فرض کنیم که پذیرای امور مشترک دیگری هم باشند. با تاکید بر این که آن‌ها فقط در اسم مشترک‌اند هنوز آن امکان نفی نمی‌شود. برای نفی آن امکان باید استدلال کرد. درست است که بینایی به امری خاص و موجود در دنیا مرتبط نیست، اما اشاره دارد به توانایی عملی مشترک میان بسیاری از آدم‌ها در دیدن چیزها. این نکته که قدرت دید آدم‌های بینا با هم مساوی نیست، انکار توانایی همه‌ی آن‌ها در دیدن چیزها نیست. به همین شکل آدم‌های نابینا هم در یک نکته با هم مشترک‌اند: همه‌ی آن‌ها نمی‌بینند. یک اسم‌باور برای اثبات دیدگاه خود باید دلیل بیاورد پس او در توان استدلال عقلانی و منطقی، در کاربرد زبان، و در این توقع که بقیه استدلال‌اش را درک کنند، با آدم‌های دیگر شریک است و این واقعیتی عملی است. در تقابل با ذات‌باوری لزوماً اسم‌باور نمی‌شویم. مخالفت با امکان ارائه‌ی تعریفی ذات‌باورانه از روشن‌فکر به معنای این نیست که هر

گونه کوشش برای تعریف کار روشن‌فکرانه بی‌حاصل و بی‌فایده است. مخالفت با ماهیت پیشینی انسان به معنای این نیست که هر گونه اشاره به ماهیت انسان نادرست یا گمراه‌کننده است. همان‌طور که فیلسوفی چون سارتر که به ماهیت پیشینی انسان باور نداشت، می‌گفت که انسانِ موجود در زندگی هرروزه‌اش ماهیت خود را می‌آفریند و دگرگون می‌کند. قبول این که «ماهیت انسان» اصطلاحی است که ما برای درک بهتر واقعیت‌ها ساخته یا پذیرفته‌ایم، قبول کارآیی عملی آن است.

ما در عمل به همانندی‌های انسان‌ها (مشخصه‌های مشترک‌شان) بر می‌خوریم و لازم نیست حتماً ذات‌باور باشیم که به وجود نوع انسان باور بیاوریم. کسی که از حقوق بشر دفاع می‌کند چیزی مشترک میان انسان‌ها جسته است، اما این را لزوماً از باور به ذات انسان نتیجه نگرفته است. تعریف ما از انسان (هستنده‌ای متفاوت از چیزها و دیگر جانوران) بر اساس نیازهای عملی و البته کارکردهای زبانی شکل می‌گیرد. این یک تعریف نهایی و کامل و قطعی هم نیست. درست است که باید به مبانی اجتماعی، تاریخی و فرهنگی وجود هر انسان توجه کنیم اما نمی‌توانیم کارآیی عملی پذیرش هم‌سانی و هم‌ارزی انسان‌ها را هم منکر شویم. اگر به حقوق بشر تکیه می‌کنیم برای این است که توانسته‌ایم تعریفی از انسان، ولو تعریفی موقتی و نادقیق (اما به هر حال در این دوره‌ی تاریخی کارآ و مفید) ارائه کنیم. برای مثال، مارکس که در برابر هستی نوعی فویرباخی (که تعریفی ذات‌باورانه بود) ماهیت انسان را مجموعه‌ی مناسبات انسانی معرفی می‌کرد، تعریفی غیرذات‌باورانه به دست می‌داد که می‌شد با تکیه به آن بحث را پیش برد.

علم بدون تکیه به تعریف‌های موقتی اما راه‌گشا (تعریف‌هایی که ابطال‌پذیر باشند و راه را بر نقد و ابطال خویش مسدود نکنند) پیش

نمی‌رود. برداشتی که به یک معنا پراگماتیستی است (مبنای تاکید بر انسان به عنوان واقع‌بودگی یا عنصر فعال که ریشه در *هستی و زمان* هایدگر و انتقاد او از سوژه‌ی دکارتی دارد) سبب می‌شود که به جای تعریف ذات‌باورانه از هر پدیداری (از جمله از موجودی به عنوان روشن‌فکر) به تعریف‌هایی محدود، موقتی و فعلاً کارآ روی آوریم. تعریف‌هایی که کارآیی مشترک امور و چیزها را مورد تایید قرار دهند و تا زمانی درست باشند که بتوان در جهان واقعی این کارآیی را نشان داد و ثابت کرد. در فلسفه و علم ما بارها به کوشش‌هایی برای تعریف چیزها و امور و پدیده‌ها برمی‌خوریم که تعریف‌کننده پیشاپیش اعلام کرده که این تعریف خاص او منش موقتی دارد، فقط به عنوان راهنمای بحث مطرح شده است، و باید نتایج عملی‌ای را که به بار می‌آورد تجربه کرد، و آن‌گاه درستی یا خطای تعریف را سنجید. فیلسوف یا دانشمندی که چنین تعریفی ارائه می‌کند آماده است تا در صورتی که کاستی آن آشکار شد تغییرش بدهد یا به کلی کنار بگذارد. بارها تعریف‌هایی مطرح می‌شوند که نه ماهیت چیزها بل خاصیت‌های گذرای آن‌ها را مطرح می‌کنند، یا چیزها و امور را به عنوان «ممکنِ ناضرور» (contingent) در نظر می‌گیرند. مهم‌تر، بارها تعریف‌هایی مطرح می‌شوند که کارآیی و کارکرد چیزها، امور و پدیده‌ها را به بحث می‌گذارند و در پی تدقیق چیستی آن‌ها برنمی‌آیند. خیلی ساده می‌گویند که این پدیده چه می‌کند نه این که چه هست. به جای این که بکوشیم تعریفی کلی، جامع و مانع از مغز انسان ارائه کنیم، بهتر است که دقت کنیم مغز آدم چگونه کار می‌کند. از آن‌جا که هنوز به دقت و به طور کامل از کارکرد مغز باخبر نشده‌ایم، هر تعریفی هم که از خود آن یا کارکردهای‌اش ارائه کنیم ناکامل خواهد بود. تعریف‌های موقتی ما راهنمای بحث خواهند بود و نه نهایی، دقیق و به طور عینی درست و

منطبق با واقعیت. اگر به تعریف پنجم از فرهنگ که در فصل گذشته (جستار ۱.۳.۱) آمد دقت کنیم نمونه‌ای از تعریفی موقتی و راه‌گشا را که ذات‌باورانه هم نیست در برابر خود می‌یابیم. این تعریف قطعی، نهایی، جامع و مانع نیست و از آغاز بر پایه‌ی این پیش‌نهاده استوار شده که باید به هدف پیش‌برد بحث و سنجش نتایج عملی آن یاری رساند.

از آن‌جا که ما به تعریف مشترکی از روشن‌فکر که مورد قبول همه یا اکثر دانشمندان علوم اجتماعی باشد دست نیافته‌ایم (به اعتقاد من چنین تعریفی اساساً یافتنی نیست) باید در مورد هر تعریفی که خودمان ارائه یا از آن دفاع می‌کنیم بسیار دقیق و محتاط باشیم. یعنی مراقب نتایج عملی‌ای که این تعریف به بار می‌آورد باشیم، و دقت کنیم که هم با زندگی راستینِ فرهنگی منطبق باشد، و هم امکان گسترش بحث‌های فرهنگی و اندیش‌مندانه (و نیز امکان کنش مشترک و هم‌دلانه) را مسدود یا محدود نکند. تعریف‌مان (هرچند که فرآورده‌ی کار جدی نظری باشد و خودمان از درستی و کارآیی منطقی و عملی آن مطمئن باشیم) باید چنان قاعده‌بندی شود که کار را بر ناقدان‌اش آسان کند. نباید تعریفی جزم‌گرایانه ارائه کنیم که بر اساس آن کسانی (که مایل به ایجاد و ادامه‌ی بحث‌اند و موازین عقلانی و دمکراتیک ادامه‌ی بحث را می‌پذیرند و رعایت می‌کنند) از دایره‌ی بحث کنار گذاشته شوند. برعکس، باید بپذیریم که خودِ تعریف ما موضوع بحث و اختلاف نظر است. به عبارت دیگر تعریف ما از کار روشن‌فکری باید «حداقلی» باشد، مناسب آغاز و پیشرفت بحث، و خود را در معرض آزمون‌ها و دیدگاه‌های مخالف قرار دهد، و راه را بر کوشش فکری دیگران در نقد یا بطلان خود نبندد.

۲.۱.۲) طرح اوّلیه‌ی تعریف کار روشن‌فکری

تعریفی که از فعالیت روشن‌فکری ارائه می‌کنم یک تعریف نهایی و ذات‌باورانه نیست. به جای این که در گام نخست استوار بر تعیین جای‌گاه اجتماعی افراد، یا دسته‌بندی محتوای اندیشه‌ها و عقاید باشد، کوششی است در جهت تدوین مبانی شناخت کار و فعالیت روشن‌فکرانه. پرسش این است: چه کاری را می‌توان روشن‌فکرانه خواند؟ دقیق‌تر بگویم: کجا کار فکری تبدیل به کار روشن‌فکرانه می‌شود؟[1] اگر این پرسش به پاسخی قانع‌کننده منجر شود آن‌گاه می‌شود گفت که کسی به اعتبار فعالیت خاص و مشخصی که انجام داده کاری روشن‌فکرانه کرده است، اما این فعالیت چون خاص و مشخص است همیشگی نیست، و ماهیت آن شخص را به عنوان «یک روشن‌فکر» تعیین نمی‌کند. کاملاً امکان دارد کسی که در این موضوع خاص، و در این لحظه، کاری روشن‌فکرانه انجام داده در موردی دیگر و زمانی دیگر چنین نکند. ما بنا به عادت و بر اساس تکرار تجربه‌های موفق در حل مسائل فکری یا به دلیل نوآوری‌های فکری افرادی را «روشن‌فکر» می‌خوانیم، اما این صفت دقیق نیست، و نمی‌تواند آن شخص را در یک جای‌گاه ثابت و همیشگی قرار دهد. مسأله‌ی مهم این صفت نیست که ما کسی را با آن ممتاز و مشخص کنیم. نکته‌ی اصلی تدقیق فعالیت روشن‌فکرانه است.

---

۱. در زبان‌های اروپایی، چنان که پیش‌تر دیدیم، کار فکری و کار روشن‌فکری با یک واژه (یعنی برابرهای همان Intellectual انگلیسی) بیان و مشخص می‌شوند. خوشبختانه در فارسی امروزی ما این دو نوع کار را با دو واژه‌ی متفاوت بیان و مشخص می‌کنیم. برخی از نویسندگان انگلیسی زبان از راهی جز تحلیل گفتمان کوشیده‌اند تا تفاوت بالا را مشخص کنند. برای نمونه بنگرید به تفاوتی که میان Intellect و intelligence قائل شده‌اند. اولی را نقادانه، آفریننده، و تعمقی دانسته‌اند و دومی را بیانگر:

R. Hofstsdter, *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, 1963, p.25.

از آن‌جا که فعالیت روشن‌فکرانه (هم‌چون هر فعالیت فکری دیگر) در قالب صورت‌بندی‌های گفتمانی شکل می‌گیرد و پیش می‌رود، تعریف موقتی ما نیز با توجه به شکل‌گیری و تکوین گفتمان‌های فرهنگی مطرح می‌شود. تعریفی که من ارائه می‌کنم چنین است:

هر کس که در جریان یک فعالیت کرداری ـ فکری بکوشد و موفق شود که: ۱) این فعالیت را در جهت گسترش افق گفتمانی خاص قرار دهد، و قلمرو کارکردی آن گفتمان را دقیق‌ترکند (با روشن کردن امکانات بیانی آن، و نشان دادن این که در گستره‌ی این گفتمان چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت، بر گستره‌ی امکانات بیان بیفزاید)، ۲) ارتباط گفتمان را با زندگی اجتماعی و با «صورت‌بندی دانایی» و سامان حقیقت، و نیز با سازوکار قدرت، تا حدودی روشن‌تر کند و این نکته را به بحث بگذارد، ۳) حلقه‌های ارتباط گفتمان خاصی را با دیگر گفتمان‌های رایج مستحکم کند، و در حالتی بهتر موجب پیدایش حلقه‌هایی تازه شود، آن فعالیت کرداری ـ فکری‌اش تبدیل به فعالیتی روشن‌فکرانه می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت که گوهر این کار روشن‌فکرانه یا جنبه‌ی مرکزی و بنیادین آن کردار نقادانه (فعالیت عملی و نظریِ انتقادی) است. زیرا هیچ یک از سه جنبه‌ی تعریف بالا بدون کردار نقادانه شکل نخواهند یافت. انتقاد روح اصلی کار روشنفکری است، و این کار بدون آن معنا نخواهد داشت.

در ادامه رساله‌ی حاضر از این سه نکته و از اهمیت مفهوم کردار نقادانه بیش‌تر بحث خواهم کرد، این‌جا ضرورت دارد که نکته‌ای را یادآوری کنم که بی‌توجهی به آن می‌تواند موجب بدفهمی‌ها و تعبیرهای نادرست بشود: سه جنبه‌ای که در بالا آمده‌اند به هم پیوسته‌اند، و هرگاه کار فکری‌ای واجد هر سه جنبه باشد روشن‌فکرانه خواهد بود. کافی نیست که بگوییم کسی در جریان کار فکری و پژوهش‌های‌اش موجب گسترش

گفتمانی خاص شده است. به راستی، اکثر دانش‌مندان، فیلسوفان، هنرمندان و حتی اکثر کسانی که به کارهای تولیدی مشغول‌اند در جریان فعالیت‌های‌شان موفق به انجام چنین کاری می‌شوند، حتی اگر خود چندان از جزییات آن باخبر نباشند. برای این که بگوییم کار فکری شخص مورد نظر ما روشن‌فکرانه شده او باید بتواند جز گسترش گفتمان خاص مورد نظرش دو کار دیگر نیز انجام بدهد: ۱) ارتباط گفتمان مورد نظر را با زندگی اجتماعی و صورت‌بندی دانایی، و سامان حقیقت (و از این رهگذر با شبکه‌ی تودرتوی رابطه‌ی قدرت‌های گوناگون) نشان دهد، و این کاری است که بسیاری از مردم از انجام دادن آن غافل یا ناتوان‌اند، ۲) گفتمان مورد نظر را با گفتمان‌های دیگر پیوند بزند، و توانایی استدلال در گفتمان‌های گوناگون، و استنتاج نکته‌ها از مدارهای گفتمانی نوظهور را داشته باشد.

۲.۲. درباره‌ی گفتمان

۲.۲.۱) معنای گفتمان

واژه‌های گوناگونی را در زبان فارسی در برابر اصطلاح فرانسوی Discours به کار برده‌اند که اکنون رایج‌ترین آن‌ها «گفتمان» است.[۱] اگر معنای Discours را چنان که به طور تاریخی مطرح شده (یا در تداول

---

۱. در آثار قبلی‌ام در برابر Discourse از واژه‌ی «سخن» استفاده می‌کردم. اکنون که می‌بینم واژه‌ی «گفتمان» که دوست‌ام داریوش آشوری پیشنهاد کرده بیش‌تر رایج شده، آن را به کار می‌برم. فقط به یاد داشته باشیم که برخی به خطا «گفتمان» را به جای «گفت‌وگو» به کار می‌برند. در مورد «گفتمان» بنگرید به: ا. ریما ماریک، ***دانشنامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر***، ترجمه‌ی م. مهاجر و م. نبوی، تهران، ۱۳۸۴، صص ۲۶۲-۲۵۶، م. پین، ***فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی، از روشنگری تا مدرنیته***، ترجمه‌ی پ. یزدانجو، تهران، ۱۳۸۲، صص ۵۳۹-۵۳۴، س. میلز، ***گفتمان***، ترجمه‌ی ف. محمدی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۱۶-۷.

همگانی امروزی‌اش نیز) جست‌وجو کنیم متوجه می‌شویم که این لفظ (و حتی مفهوم فنی یا تخصصی آن) دارای معنای واحد و مورد قبول همگان نیست. این واژه تا پایان سده‌ی نوزدهم به معنای «عرضه‌ی منظم موضوعی معیین در پیکر نوشتار» به کار می‌رفت، و از جنبه‌هایی به شیوه‌ی بیان مربوط می‌شد. در عنوان کتاب مهم ماکیاولی ***گفتارهایی درباره‌ی نخستین ده دفتر تاریخ تیتوس لی‌ویوس*** و نیز در رساله‌ی مشهور دکارت ***گفتار در روش*** واژه‌های ایتالیایی Discoursi و فرانسوی Discours به این معنا آمده بود، و مترجمان این دو کتاب یعنی محمدحسن لطفی و محمدعلی فروغی در برابر آن واژه‌ها از لفظ «گفتار» استفاده کرده بودند. Discours بنا به ریشه‌ی لاتینی (disursus به معنای رفت و برگشت بود)[1] بیان‌گر معنایی است که میان دو یا چند گوینده ردوبدل می‌شود. هر چند Discours در زبان‌شناسی سوسوری در مورد کاربرد فردی زبان به کار می‌رفت اما به سرعت تبدیل شد به راه و روشی که هدف آن کشف قاعده‌های معنایی واحدهای زبانی بزرگ‌تر از جمله بود. این قاعده‌ها فراتر از عناصر زبان‌شناسی صرف می‌روند و به زمینه‌ی راستین و عملی کاربرد زبان نیز مربوط می‌شوند. این نکته در تحلیل‌های فرهنگی اهمیت زیادی یافته است، چرا که ارتباط میان شکل بیان‌شده با زمینه را پیش می‌کشد. این به برداشتی تازه از گفتمان تبدیل شد که شاید بتوان آن را به سادگی «زبانِ در حال کنش و کردار» تعریف کرد. معنای مورد نظر میخاییل باختین و هم‌فکران‌اش همین برداشت از گفتمان بود. به نظر آن‌ها «زبان همواره در وضعیت روی می‌دهد، درنتیجه نیروی عبارت هرگز

---

1. *The Oxford Dictionary of English Etymology*, ed. C. T. Onions, Oxford Univrtsity Press, 1983, p.272.

نمی‌تواند به وسیله‌ی توضیح صرف معنای صوری آن تعیین شود»،[1] و برای فهم معنا باید زمینه‌ی عملی و واقعی را مطرح کرد. مفهوم گفتمان روشن‌گر نسبت زبان با زمینه است. این نکته به شکلی دیگر (و پیچیده‌تر) در فهم آستین و سرل از گفتمان تکرار شده است. آنان نیز یادآور شدند که فهم معنای یک گفته در گرو دانستن چیزی بیش از مصداق آن است، باید پیوند آن با زمینه را در پرتو فهم زبان چون «کنش کلامی» مطرح کرد.

معنای گفتمان در این رساله با برداشت بالا از گفتمان تفاوت دارد، و هرچند جنبه‌ی ارجاعی را هم در بر دارد، اما به این جنبه خلاصه نمی‌شود. تعریف «زبانِ در حال کنش و کردار» هنوز روشن نمی‌کند که واقعیت‌های عینی خارجی و کنش‌های انسانی فقط وقتی معنا می‌یابند که در ساختاری زبانی (گفتمان) جای‌گیرند و قابل فهم و بحث شوند. به بیان دیگر با آن تعریف لزوماً معلوم نمی‌شود که کردارهای زبانی یعنی آن دسته از کنش‌های اجتماعی‌ای که بر پایه‌ی زبان ساخته می‌شوند تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ی اندیشه و نحوه‌ی کردارهای غیر زبانی هستند، و بر افرادی که به طور ضروری با آن‌ها و از طریق آن‌ها فعالیت می‌کنند «حکم می‌رانند». این نکته که با آن تعریف تصریح نشده همان جنبه‌ای از بحث درباره‌ی زبان و گفتمان است که از نظر متفکرانی چون نیچه، ویتگنشتاین (در *پژوهش‌های فلسفی*)، فوکو، دریدا و... اهمیت بنیادین دارد. باید گفت که هر گفتمان رشته‌ای از قاعده‌ها و قانون‌ها، شکل‌ها، موضوع‌ها و فراشدهایی است که هم موضوع گزاره‌ها را مشخص می‌کنند («آن چه دیده می‌شود»، «آن‌چه درباره‌اش حرف می‌زنیم») و هم موقعیت عامل، سوژه یا به کاربرنده‌ی گزاره‌ها را مشخص می‌کنند (آن هویت‌هایی که ما

---

1. S. Dentith, *Bakhtinian Thought: An Introductory Reader*, London, 1996, p.29.

آگاهانه یا به طور ناآگاه برای خودمان و عاملان گزاره‌ها در جریان کردار و ارتباط اجتماعی فرض می‌کنیم). گفتمان‌ها سوژه‌ی خود را می‌سازند زیرا برای افراد واقعی موقعیت‌هایی را در نظام اجتماعی معناها تعیین می‌کنند.

معنای رایج گفتمان که در علوم اجتماعی رایج شده چنین است: قلمرویی از کاربرد زبان که در آن اجزای ساختاری یک متن بنا به پیش‌فرض‌ها، عنوان‌ها و قاعده‌های بیان‌شده یا بیان‌ناشده‌ای که مخاطب از آن‌ها باخبر است، به هم مرتبط شده باشند، و معنایی بیش و کم دقیق و روشن را ارائه کنند. آن پیش‌فرض‌ها، عنوان‌ها و قاعده‌ها به طور تاریخی شکل گرفته‌اند و پیش‌برنده و نیز نظم‌دهنده به بحث در چارچوبی متعیّن هستند. به این ترتیب می‌توان میان دو متن که از بسیاری جهات هم به یکدیگر شبیه هستند با توجه به تفاوت پیش‌فرض‌ها و قاعده‌های گفتمانی تمایز گذاشت. ما به خوبی می‌توانیم میان خبری در روزنامه که تصادف قطاری را گزارش می‌کند و داستانی کوتاه که موضوع آن تصادف قطار است تفاوت بگذاریم زیرا با شیوه‌های مختلف ترکیب اجزاء زبان و رمزگان و نشانه‌ها در دو گفتمان متفاوت آشناییم. دو گفتمان می‌توانند درزمانی واحد بسیار شبیه یک‌دیگر باشند. برای مثال گفتمان اقتصاد سیاسی در سده‌های هجدهم و نوزدهم شباهت زیادی داشت به گفتمان تاریخ طبیعی. گاه یک گفتمان چندان نیرومند است که می‌تواند قاعده‌های ساختاری برخی از گفتمان‌های دیگر را همانند خود کند. همچون گفتمان خردباورانه در سده‌های مدرن و گفتمان دینی در سده‌های میانه. این دو مثال نشان می‌دهند که قاعده‌های ساختاری گفتمان‌ها به گونه‌ای تاریخی (درگیر شرایط زمانی و مکانی) شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر با عناصر غیرگفتمانی (از جمله نهادهایی مرتبط به توزیع و بازتوزیع قدرت)

وابسته‌اند. خواهیم دید که گفتمان‌ها در شکل‌گیری و دگرسانی عناصر غیرگفتمانی مؤثرند.

بحث از گفتمان در این رساله استوار است بر این پیش‌نهاده‌ی نظری که کردارهای زبانی که به طور اجتماعی و تاریخی شکل گرفته‌اند اولویت دارند بر افرادی که به گونه‌ای ناگزیر در آن‌ها و به یاری آن‌ها عمل می‌کنند. به بیان دیگر امکان‌های پیش روی ما برای فهمیدن، اندیشیدن و عمل کردن همواره وابسته‌اند به شالوده‌ی یک گستره‌ی معنایی خاص که پیش از مطرح شدن امور واقعی وجود دارد. هم شناخت و کنش‌های زبانی ما و هم انواع فعالیت‌های‌مان جایی که قرار است فهمیده و بیان شوند فقط درون گفتمان‌های خاص و از پیش شکل گرفته بامعنا خواهند شد. گفتمان به این ترتیب یک مجموعه‌ی تمایزساز از پی‌رفت‌های دلالتی (معنایی) است که در آن معناها به گونه‌ای مداوم مورد طرح و بازنگری، بازاندیشی و گفت‌وگوی تازه قرار می‌گیرند.[1] به این ترتیب ما هم پدیده‌هایی کلی (چون بیان خردباورانه یا بیان فلسفی یا بیان دینی) را گفتمان می‌خوانیم و هم پدیده‌ای جزیی‌تر را (بیان اقتصادی، بیان جنسی، و...). هر بیان خاص یا کلی که منطق ویژه‌ی خود (منطق متمایز و خاص خود) را در تنظیم معناها داشته باشد گفتمان می‌نامیم. گفتمان رشته‌های بیش و کم نظام‌مند شکل‌ها، عنوان‌ها، قاعده‌ها و فراشدهایی است که هم موضوع گزاره‌ها (آن‌چه «به نظر می‌آید» یا درباره‌اش بحث می‌شود) و هم فاعل آن‌ها (هویت‌هایی که ما

---

1. E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Stratgy*, London, 1985, p.108.

J. Torfing, *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Zizek*, London, 1999, pp.85-101.

در عمل آگاه یا ناآگاه فرض‌شان می‌کنیم) را نظم می‌دهد، یعنی قاعده‌مند می‌کند.

معنای گفتمان در این رساله بیش از هر چیز وام‌دار پژوهش‌های فوکو در دو اثر مهم‌اش یعنی کتاب ***دیرینه‌شناسی دانش*** (۱۹۶۹) و سخن‌رانی‌اش در «کلژدوفرانس» با عنوان ***نظم گفتمان*** (۱۹۷۰ منتشرشده در ۱۹۷۱) است. نکته‌ی مهم از نظر فوکو کشف شیوه‌هایی است که در آن‌ها یک گفتمان قاعده‌مند یا منظم می‌شود. فوکو در ***دیرینه‌شناسی دانش*** توضیح داده که نمی‌خواهد معناهای گوناگون «گفتمان» را که پیش از او به کار می‌رفتند گام به گام بی‌اعتبار کند و کاهش دهد تا به یک یا چند معنای مورد نظر خودش برسد. برعکس به آن همه معنا که واژه‌ی «گفتمان» در اِدبیات، زبان‌شناسی و علوم اجتماعی یافته، معناهای زیر را افزوده و هرگاه لازم دیده یکی از آن‌ها را به کار برده است: ۱) گستره‌ی کلی تمامی گزاره‌ها (عبارت‌ها و حکم‌های) یک متن؛ ۲) منطق قاعده‌مندی که به گزاره‌ها انفرادشان و نیز هم‌بستگی‌شان را در یک متن می‌بخشد، و متن‌ها را در دسته‌بندی‌های مشخص و جداگانه جای می‌دهد؛ ۳) کردار منضبط و دقیقی که عبارت‌ها و حکم‌ها را تبیین و توصیف می‌کند، و در عین حال حدود و توانش بیان را نشان می‌دهد.[1]

مقصود فوکو از «گستره‌ی کلی تمامی گزاره‌ها» این است که گفتمان می‌تواند به هر مجموعه‌ی عبارت‌ها و گزاره‌هایی گفته شود که بنا به هر قاعده‌ای ساخته می‌شوند، معنا می‌یابند و به نوعی تاثیر می‌گذارند. منظورش از «گروهی منفرد از گزاره‌ها» آن عبارت‌ها و گزاره‌هایی هستند که می‌توانند یک گروه متعیّن را تشکیل دهند (مثل گفتمان فمینیسم،

---

1. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p.106.

گفتمان حقوقی) که درواقع رابطه‌ی پیوستگی متن‌هایی مختلف را با هم برقرار می‌کند. سرانجام، مقصودش از نکته‌ی سوم آن قاعده‌ها و قانون‌های نانوشته اما کارآیی هستند که منطق عبارت‌هایی خاص و گزاره‌هایی خاص را فراهم می‌آورند. برای نمونه هیچ رشته‌ی قاعده‌ها و دستور عمل‌هایی نوشته نشده که هرگاه بخواهید رساله‌ای درباره‌ی موضوعی خاص (مثلا عصب‌شناسی یا نقد فیلم) بنویسید باید چه کنید، اما بنا به قاعده‌هایی دو متن که هر کدام در یکی از این دو زمینه نوشته شده باشند، به گونه‌هایی متفاوت نوشته و رمزگشایی یا دریافت می‌شوند. خوانندگان یک روزنامه اگر به عنوان صفحه هم دقت نکنند درمی‌یابند که آیا گزارشی از وضعیت یک اداره‌ی دولتی جدی است یا طنزآمیز. آن‌ها بدون این که پیش‌تر مطلبی درباره‌ی تفاوت ژانرها خوانده باشند باز می‌دانند که میان شکل بیان خبری و شکل بیان توضیحی و انتقادی چه تفاوتی وجود دارد.

قاعده‌های خاص و ساختارهای معیین تعیین‌کننده‌ی معنای عبارت‌ها و گزاره‌ها در یک متن می‌شوند. از نظر فوکو این رشته ساختارها و قاعده‌ها هستند که گفتمان را می‌سازند، و او مساله‌ی اصلی و جالب را همین قاعده‌ها می‌دانست و نه عبارت‌ها و گزاره‌ها. به این ترتیب، می‌شود گفت که یک گفتمان خاص رشته‌ی منظمی از عبارت‌ها است که از طریق‌هایی قابل پیش‌بینی یا قابل فهم، یعنی بنا به قاعده‌هایی، گرد هم آمده‌اند. هر گفتمان مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که هر کدام از آن‌ها می‌توانستند در زمینه‌های گوناگون دیگری به کار بروند و معنایی داشته باشند، اما اکنون در این مجموعه تابع قانون‌ها و کارکردهای مشترکی شده‌اند و در این زمینه‌ی خاص معنای کنونی‌شان را یافته‌اند. این قانون‌ها و قاعده‌ها فقط زبانی و صوری نیستند، بل بازتولید شماری از

وابستگی‌های تاریخی متعیّن (برای مثال وابستگی‌های خرد/ نابخردی) هستند. قاعده یا نظم گفتمان در یک دوره‌ی تاریخی خاص دارای کارکرد و نتیجه‌ی هنجارسازانه‌ای است و سازوکارهای سامان‌دهی واقعیت را قاعده‌مند و دسته‌بندی می‌کند، و منجر به تولید دانش، استراتژی‌ها، و کردارها می‌شود. این قاعده‌ها (یا نظم گزاره‌ای) در نهایت حکم می‌دهند که در متنی خاص (درون گفتمانی خاص) چه چیزها می‌توان گفت و چه چیزها نمی‌توان گفت. چه گفته‌هایی بر جا می‌مانند و چه گفته‌هایی باید حذف شوند. نکته‌ی حذفِ برخی گزاره‌ها و نکته‌ها از نظر فوکو بسیار مهم بود، و ثابت می‌کرد که گونه‌ای کردارهای اجتماعی این امر و نهی گفتمانی را موجب می‌شوند، هرچند درک آن‌ها خود به یاری گفتمان و درواقع با کردار گفتمانی ممکن می‌شود. این است که نمی‌توان نظریه‌ای عمومی درباره‌ی گفتمان (و زبان) یافت، بل فقط توصیفی تاریخی از گفتمان‌ها به عنوان کردارهای گفتمانی یافتنی است. به بیان دیگر گونه‌ای انسجام منطقی یا نظام‌مند در کردار گفتمانی یافت نمی‌شود، و باید نظم را رویدادی تاریخی دانست که بنا به موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد. این موقعیت‌ها گفتمان را پدید می‌آورند اما تداوم آن وابسته به خود آن است.

از نظر فوکو گفتمان مفهومی در کتاب‌ها است، ولی کردار گفتمانی امری است واقعی و مرتبط به فعالیت و تولید انسانی. از این‌رو، او هر جا از گفتمان یاد کرده آن را به عنوان دستاورد فعالیت‌های انسانی در نظر گرفته است. او باور داشت که با پیش کشیدن مفهوم گفتمان از خردباوری دکارتی که استوار به سوژه‌ی شناسا و دانایی بود که درگیر کردار و کنش نیست، و انگار همیشه آماده و در صدد شناسایی ابژه‌هاست، و این کار را هم بخردانه و رها از هر داوری ارزشی انجام می‌دهد، خواهد گریخت. وقتی

در دیرینه‌شناسی *دانش* می‌نوشت: «آیا کردارهای گفتمانی موضوع بدفهمی شما نیستند، و نمی‌خواهید علیه آن‌ها گونه‌ای تاریخ اندیشه و تاریخ شناختِ خرد، ایده‌ها یا عقاید عَلَم کنید؟ آخر این چه هراسی است که شما را وادار می‌کند تا هر وقت با سئوالی درباره‌ی یک کردار، شرایط، قاعده‌ها و دگرسانی تاریخی‌اش روبرو شدید از آگاهی یاد کنید؟ این چه ترسی است که شما را مجبور می‌کند تا فراسوی آن همه موانع، گسیختگی‌ها، جابه‌جا شدن‌ها و تفرقه‌ها مدام به جست‌وجوی تقدیر بزرگ تاریخی -استعلایی غرب برآیید؟»،[1] می‌خواست نشان دهد که بزرگ‌ترین امتیاز تحلیل‌های فلسفی‌ای که کردار گفتمانی را پایه و اساس کار خود قرار داده‌اند نسبت به هر گونه تاریخ عقاید در این است که تحلیل‌های گفتمانی ناگزیر فعالیت راستین انسانی را مطرح کرده‌اند و نه باورها و عقاید را. این مبنای پراگماتیستی برداشت فوکو را از مخاطرات ایدئالیسمی که اعتنایی به واقعیت عملی جهان ندارد حفظ می‌کرد.

فوکو به جای این که تمام دقت خود را متوجه تعریفی ذات‌باورانه از گفتمان کند از «کردار گفتمانی» یاد می‌کرد. چنین شیوه‌ای به او امکان می‌داد تا نه فقط مواردی کلی چون «گفتمان علوم اجتماعی»، «گفتمان فمینیستی» و «گفتمان سیاسی» و از این قبیل را تدقیق کند بل از مواردی چون «گفتمان دیوانگی» هم یاد کند و خیلی ساده، مقصودش راه و روش‌هایی بود که با آن‌ها افراد از دیوانگی بحث می‌کنند (نوشتاری و گفتاری)، و درباره‌ی آن فکر می‌کنند. قاعده‌های گفتمانی که هم سازنده و هم محدودکننده‌ی گفتمان هستند ریشه در زندگی اجتماعی و توزیع قدرت دارند و خود از نظمی مقتدر در سطحی دیگر خبر می‌دهند.

---

1. ibid, p.273.

بایگانی (Archives) مجموعه‌ی قاعده‌هایی است که در یک دوره‌ی معیین و در یک جامعه‌ی خاص حدود و شکل امور قابل بیان را تعیین می‌کنند. فوکو با اصطلاح «بایگانی» بر نظم قاعده‌های نانوشته‌ای تاکید کرد که در هر دوره‌ی تاریخی به تولید برخی از گزاره‌ها امکان می‌دهند و مجموعه‌ی صورت‌بندی‌های گفتمانی را ممکن می‌کنند. اصطلاح «صورت‌بندی‌های گفتمانی» را نیز به معنای نتیجه‌ی کردار گفتمانی و هم‌نشینی قاعده‌مند و گردهم‌آیی انواعی از گزاره‌ها به کار برد. البته که قاعده‌ها و درنتیجه صورت‌بندی گفتمانی امری جاودانی و غیرقابل تغییر نیستند و منش تاریخی دارند. آن‌ها همه در نهایت وابسته‌اند به صورت‌بندی دانایی دوران تاریخی، همان که فوکو به یاری واژه‌ای یونانی episteme نامید.

بحث فوکو در مورد گفتمان بدون توجه به برداشت او از مفهوم صورت‌بندی دانایی درست فهمیده نمی‌شود. مقصود او از صورت‌بندی دانایی مجموعه‌ی مناسباتی است که در یک دوره‌ی معیین تاریخی انواع کردارهای گفتمانی را که منجر به شکل‌های گوناگون شناختی علمی و نظام‌های صوری دانایی می‌شوند، به هم مرتبط و با هم متحد می‌کنند. هر صورت‌بندی دانایی گستره‌ی تاریخی، ویژه و پویای بازنمایی دانش‌ها است. موقعیت یا کردار گفتمانی هم‌چون جای‌گاه اندیشه‌ها و روش‌ها در محیط یک صورت‌بندی دانایی، سازنده‌ی بنیاد باورها و جهان‌بینی افراد است. فوکو در گفت‌وگو با پِرتی اعلام کرد: «زمانی که من از صورت‌بندی دانایی یاد می‌کنم تمامی مناسباتی را که در یک دوره‌ی معین میان قلمروهای مختلف علوم وجود دارند، در نظر دارم. برای مثال به این واقعیت می‌اندیشم که در یک زمان خاص ریاضیات در پژوهش‌های فیزیکی به کار می‌رود یا زبان‌شناسی. یا نشانه‌شناسی یعنی علم نشانه‌ها در زیست‌شناسی برای فهم پیام‌های ژنتیک به کار می‌رود، و در این

موقعیت نظریه‌ی تکامل هم می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، و نیز به عنوان الگو برای تاریخ‌نگاران به کارآید، یا چنان که برای روان‌شناسان سده‌ی نوزدهم مفید بود به کار آید. من کل این روابط میان علوم یا میان گفتمان‌ها در شاخه‌های مختلف علمی را صورت‌بندی دانایی دوران می‌خوانم».[1] صورت‌بندی دانایی یک نظام واحد، دارای عناصری همیشگی و دارای هم‌خوانی همیشگی و یک شکل، یعنی یک نظام بسته نیست، بل عامل تعیین‌کننده‌ی رابطه‌ی میان گفتمان‌ها است، و به این عنوان موجودیتی تاریخی دارد. خطا خواهد بود که آن را مجموعه‌ی کلی دانش‌ها یا یک اَبَر-نظریه بدانیم. صورت‌بندی دانایی به عنوان سازنده‌ی منطق ارتباط میان گفتمان‌ها زمینه‌ای است که قاعده‌ها را منظم می‌کند، می‌تواند به شیوه‌های استدلال، معناهای خاص چیزها، شکل‌های کلی و عناصر تجریدی و نیز به دلایل اولیّه، و تاثیرهای جهان‌شمول و کلی معنا بدهد. امکان می‌دهد تا نوآوری‌ها همراه شوند با منطق کلی دانسته‌های موجود.[2] بنا به صورت‌بندی دانایی است که در هر دوران گردآمده‌ها و دانسته‌های علمی (و غیر علمی) تاویل می‌شوند و نظم می‌یابند و می‌توانند در علوم خاص و نظام‌های دانایی معیین جای گیرند. این که یک استنتاج علمی ناشی از تجربه در دوره‌های گوناگون به شکل‌های مختلف و حتی متضاد تاویل می‌شود به دلیل همین صورت‌بندی‌های متفاوت دانایی است.

این‌جا زبان مفهومی کلیدی است، زیرا گفتمان‌ها در زبان و تابع قانون‌های بیان زبانی شکل می‌گیرند، و به نوبه‌ی خود به گزاره‌های زبانی معنا می‌دهند. با توجه به زبان (که البته منش ارجاعی آن در تجربه‌های

---

1. M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol.2, p.371.

2. *ibid*, vol.1, p.676.

اجتماعی از نظر دور نمی‌ماند) هر گفتمان یک «صورت‌بندی گفتمانی» یا «شکل‌گیری گفتمانی» (Discursive formation) می‌سازد. یعنی گفتمان‌ها هم‌چون راه‌های نظام‌مند معناساز یا دلالتی هستند که تجربه‌های انسانی از دنیای اجتماعی را در زبان (یعنی در قید و بندهای زبان) شکل می‌دهند و از این طریق وجوه یا شکل‌های دانایی را سامان می‌دهند. از این نظر کارکرد کلیدی شکل‌گیری معنایی فقط نقش دربرگیرنده و جامع و شمول‌پذیر آن نیست بل نقش گردنیامدنی، و اخراج‌کننده‌ی آن هم هست. شکل‌گیری‌های گفتمانی فراهم‌آورنده‌ی قاعده‌های توجیه‌کننده‌ی دانایی درون زمینه‌ای خاص هستند، و در همین حال نشان می‌دهند که چه چیزی در حکم دانایی در این زمینه‌ی خاص نیست، یا چه چیزی دانایی را منوط و مشروط به خود می‌کند. به این ترتیب، گفتمان هم سازنده است و هم سرکوب‌گر. در گفتمان لیبرالی در سیاست نمی‌توان به سوژه به شکلی غیر از بیان سنتی و دکارتی فکر کرد. در این قلمرو سوبژکتیویته یک معضل یا دشواری نظری نیست. برای یک لیبرال، به دلیل منطقِ گفتمان لیبرالی، سوژه به عنوان مفهوم سیاسی یک معضل نیست. این نکته از یک‌سو سازنده‌ی فکر، نظریه و بحث است، و از سوی دیگر جایی مانع پیشرفت اندیشه‌ی لیبرالی می‌شود. سوبژکتیویته با گفتمان ساخته شده، و نقش بنیادین‌اش را هم گفتمان به او بخشیده است. بحران موقعیت بنیادین‌اش هم محدودیت گفتمان را نمایان می‌کند.

تحلیل زبان شناسانه به درک صورت‌بندی گفتمانی یاری می‌کند. فوکو متوجه اهمیت منش زبانی و صوری گفتمان بود. این نکته در دقت او به دستور زبان، و در کل به زبان‌شناسی آشکار می‌شود. اما از سوی دیگر، او منش تاریخی و خاص (ممکنِ ناضرور) هر گفتمان را هم از نظر دور نمی‌داشت. این است که او به شیوه‌های دسته‌بندی و هویت‌سازی هر

دوران تـوجه داشت، و روش دیـرینه‌شناسی او پـژوهش سـرچشـمه و شکل‌گیری گفتمان‌ها و ارتباط آن‌ها با هم بود، و به سـادگی بـه تـحلیلی زبان‌شناسانه کاهش نمی‌یافت. پرسش‌گری بود از شرایط ظهور گفتمانی به دلیل کردارهای اجتماعی (چون پژوهش او در تاریخ دیوانگی). گفتمان در این‌جا پژواک زبانی و بیان‌شدنی رابطه‌ی دانش و قدرت است. گفتار (به معنای سوسوری آن در برابر Parole) یک کردار مـقاومت در بـرابـر «نیروی ابژه‌سازی گفتمان» است. از ۱۹۷۱ به بعد فوکو به تدریج کم‌تر از مفهوم گفتمان سود جست و به نظر می‌آید که آن را به سود تحلیل کردارها و استراتژی‌ها کنار گذاشت. او دیگر به توصیف «یک سـامان گـفتمانی» نپرداخت، بل به تحلیل وضعیت‌های تاریخی، اقتصادی و سیاسی توجه کرد. این کار در حکم فرا رفتن از دیرینه‌شناسی بود، و او به جای تحلیل سامان گفتمان‌ها راه دیگری را در پیش گـرفت، و تـحلیل از تـبدیل‌های گفتمان‌ها را به «رابطه‌ای که میان این گفتمان‌های اصلی با شرایط تاریخی، چون وضعیت‌های اقتصادی و سیاسی و موارد همراه آن‌ها»[1] آغاز کـرد. مـی‌توان گـفت کـه در انـدیشه‌ی او جـنبه‌ی مـقاومت بـه جـای جـنبه‌ی «شکل‌گیری گفتمان» تقویت شد.

۲.۲.۲) گفتمان و عوامل غیرگفتمانی

رابطه‌ای ساده میان گفتمان و واقعیت نمی‌توان یافت. گفتمان، به سادگی، بازتاب مستقیم واقعیت درون زبان نیست. قاعده‌های گفتمانی واقعیت را دگرگون و با رمزگان بیان می‌کنند. گفتمان را باید چـونان ابـزاری دقـیق و نظام‌مند دانست که به طریقی که ما با واقعیت روبرو مـی‌شویم شکـل و

---

1 *ibid*, vol.2, pp.405-416.

جهت می‌بخشد. در *نظم گفتمان* فوکو متأثر از نظر هایدگر در مورد واقع‌بودگی و «در جهان هستن» این پندار را رد کرده که انسان در یک سو و جهان در سوی دیگر قرار دارند. چنین نیست که وظیفه‌ی انسان شناخت دقیق جهان به یاری خردورزی ناب باشد. انسان همیشه به یاری معناهایی از پیش موجود، سنت و کار بخردانه‌ی پیشین (کار کسانی که به جهان معنا می‌دادند و نظمی را برای آن متصور می‌شدند) دنیا را شناخته است. پیوسته، امکان سخن گفتن از جهان با این پیشینه‌ی فکری و نظری ممکن شده است. این پیشینه در پیکر قاعده‌های گفتمانی باقی مانده است.[1] هیچ تقدیر پیشاگفتمانی وجود ندارد که جهان را در اختیار ما قرار دهد.

ما می‌دانیم که عواملی غیرگفتمانی هم وجود دارند. رویدادی طبیعی، و حتی برخی از رخدادهای زندگی هرروزه که تصادفی خوانده می‌شوند. زلزله رویدادی واقعی است که بیرون از خواست و اراده‌ی من روی می‌دهد و غیرگفتمانی است، اما برای این که به عنوان یک رویداد شناخته شود و معنا بیابد، باید «گفتمانی» شود. برای مثال «پدیداری طبیعی» در علم مدرن یا «خشم طبیعت» در بینش اسطوره‌ای خوانده شود.[2] تمام رویدادهای غیرگفتمانی برای این که فهمیده شوند و به عنوان موضوع تجربه‌های ادراکی انسان مطرح شوند باید در گفتمان‌ها جای می‌گیرند. به همین دلیل نمی‌شود گفت که گفتمان شکل «پی‌پدیدارانه»ی رویدادهای واقعی است. چنین نیست که جهانی بیرون اندیشه‌ی من دارای منطق خود باشد و من آن منطق را در اندیشه‌ام منعکس کنم. جهان بیرون من فقط وقتی به شکل گفتمان درآید (منطقی دیگر بیابد) به معنای دقیق واژه برای من وجود خواهد داشت. حکم مشهور ژاک دریدا که «چیزی بیرون متن

---

1. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, 1971, pp.49-50.

2. Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p.108.

وجود ندارد» به این معنا نیست که جهانِ بیرون متن وجود ندارد، یا رویدادهایی واقعی مستقل از زبان انسان رخ نمی‌دهند، بل به این معنا است که هر امر واقعی‌ای باید «در متن جای گیرد» یعنی شکل زبانی بیابد، تاویل شود (به بیان فوکو درون یک گفتمان خاص جای گیرد) تا قابل فهم شود. نمی‌توان به هیچ واقعیتی ارجاع داد مگر به صورت تجربه‌ای تأویلی.[1] جهان چیزی بیرون از من نیست که دارای نظم ویژه‌ی خود باشد، و من هم وظیفه‌ی تشخیص و توضیح این نظم را به عهده داشته باشم. جهان از کردار گفتمانی (که وجه یا شیوه‌ی شناسایی آن خوانده می‌شود) جدا نیست. ابزاری که من با آن دنیا را می‌شناسم و بیان می‌کنم سازنده‌ی دنیا برای من است. من از رابطه‌ی درونی گفتمان‌ها گونه‌ای ابزار می‌سازم و دنیای من معنا می‌یابد. شناسایی من چون بیان شود شناسایی است و در این حالت جز مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست. واژه‌های زبان فقط نظم چیزها را به معنای سامان‌دهی گفتمانی نمایان می‌کنند. ما به سادگی از طریق گفتمان واقعیت را بیان نمی‌کنیم و توضیح نمی‌دهیم، بل آن را با قاعده‌های گفتمانی خود نظم می‌دهیم.

گزاره‌های یک گفتمان کوچک‌ترین واحد تحلیلی هستند. ما این‌جا کاری به درست یا حقیقی بودن گزاره‌ها نداریم، بل به قاعده‌های شکل‌گیری‌ای که جای‌گاه ابژه‌ها، و وزنه‌ی مفاهیم و بینش‌های گفتمانی خاص را تعیین می‌کنند، دقت می‌کنیم. تحلیل قاعده‌های شکل‌گیری، به معنای تحلیل شرایط وجود رویدادهای گفتمانی است. قاعده‌هایی که تعریف‌کننده‌ی حدود و شکل‌های همه‌ی آن چیزهایی هستند که می‌توانند به بیان درآیند، موضوع بحث قرار گیرند، و دوباره فعال شوند و

---

1. J. Derrida, *Limited Inc*, Northwestern University Press, 1988, p.148.

به چیزهایی اختصاص یابند. راست است که قاعده‌های گفتمان به وسیله‌ی شرایط غیرگفتمانی بیان و قاعده‌بندی می‌شوند، اما این شرایط فقط به صورت گفتمانی قابل فهم هستند. بنیان گفتمان پزشکی در پایان سده‌ی هجدهم هم زمان شد با رشته‌ای از رویدادهای سیاسی، اجتماعی، و پدیدارهای اقتصادی‌ای که گفتمانی نبودند. اما شکل‌گیری یا پراتیک پزشکی فقط به صورت زبانی و گفتمانی فهمیده می‌شد و تجربه‌ها آموزش داده و منتقل می‌شدند. به همین دلیل عناصر غیرگفتمانی هم به صورت عناصری گفتمانی مطرح و فهمیده می‌شدند. درست نیست که بگوییم گفتمان پزشکی درنتیجه‌ی تکامل پدیدارهایی دیگر (پدیده‌هایی غیرگفتمانی) تعیین شد. رابطه‌ی عناصر گفتمانی و غیرگفتمانی تعیین‌کنندگی و تعیین‌شوندگی، و یک رابطه‌ی بازتابی و بیانی صِرف نیست. نمی‌توان گفت که دگرگونی در عناصر غیرگفتمانی دانشمندان را متوجه خود کرد و با ایجاد دگرگونی در فکر و کار ذهنی دانشمندان گفتمان پزشکی دگرگون شد. رویدادهای غیرگفتمانی گستره‌ی گفتمان پزشکی را عوض کردند اما فقط جایی که خود تابع قانون گفتمان (و از جمله گفتمان پزشکی) شدند. این رویداد به این معنا تاریخی بود که ضرورت تحلیل انتقادی و تبارشناسی را پیش می‌کشید.

از نظر فوکو تمامی کردارهای اجتماعی و کنش‌های مرتبط به نهادها (برای مثال کنش‌ها و کردارهای آموزشی، سیاسی، هنری، حقوقی، پزشکی، دینی) با امکان‌های بیان یا امکان‌های گفتمانی تعیین، مقیّد و محدود می‌شوند. شیوه‌های سخن گفتن از (و اندیشیدن به) تجربه‌های اجتماعی‌ای از این قبیل تعیین‌کننده‌ی کردارهای بعدی می‌شوند. امر و نهی‌های گفتمانی قیدهایی بر کنش و فعالیت هستند. گفتمان ابزاری برای تولید و سازمان دادن معناها درون یک زمینه‌ی اجتماعی است. هر گفتمان

بدنه‌ی به طور تاریخی ممکنِ کردارهای قاعده‌مندِ زبان است که جامعه آن را پذیرفته است. این کردارهای قاعده‌مندِ زبانی امکان داده‌اند که برخی از گزاره‌ها و کردارهای ارتباطی شکل گیرند و برعکس برخی دیگر ممنوع شوند. گفتمان از قاعده‌ها و روال‌ها و شیوه‌ها شکل گرفته و موجب می‌شود که ما چیزها را مشاهده کنیم و درباره‌شان بیندیشیم و حرف بزنیم. کردار گفتمانی «بدنه‌ی قاعده‌های ناشناخته و تاریخی» را که به طور اجتماعی ساخته شده‌اند و موقعیت تاریخی را مشخص می‌کنند مشخص می‌کند.[1] به عنوان مثال کارکرد گفتمانیِ کار نشان می‌دهد که چگونه روش‌های ارتباطی مرتبط به کار انسانی شکل می‌گیرند، قاعده‌بندی می‌شوند، مشروعیت می‌یابند و هم‌چون موارد حقیقی و درست در جامعه‌ی کنونی پذیرفته می‌شوند. در دوران مدرن نظریه‌های مارکس، دورکیم، وبر و چند متفکر دیگر (بیش‌تر به دلیل تفاوت‌هایی که با هم داشتند، و هر یک جنبه‌ای از بحث را محور انگاشته‌اند و گسترش داده‌اند) سازنده‌ی گفتمانِ کار و «گفتمان تولید» بوده‌اند.[2] کار هم‌چون هر نوع دیگر از فعالیت‌های انسانی نمی‌تواند جدا و مستقل از حوزه‌ی گفتمانی باشد. کردارهای مادی و گفتمانی کار به گونه‌ای بنیادین بر ساخته‌شدن زندگی اجتماعی و نیز بر زندگی فرد اثر دارند.

این‌سان می‌توان گفت که گفتمان به مناسبات قدرت در جامعه‌ای خاص پیوند می‌خورد. اما این پیوند چنان نیست که اکثر مارکسیست‌ها در بحث از پیوند ایدئولوژی و زندگی اجتماعی پیش می‌کشند. در آن برداشت ایدئولوژی به عنوان رشته‌ای یا نظامی از باورهای نادرست همیشه پدیده‌ای منفی و بازدارنده‌ی کنش انقلابی است. در حالی که

---

1. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.153.

2. C. Casey, *Work, Self and Society, After Industerialism*, London, 1995, pp.20-21.

گفتمان از نظر فوکو بارها پیچیده‌تر از چنین سازوکار ساده انگاشته‌شده‌ای عمل می‌کند. گفتمان‌ها می‌توانند هم ابزار سرکوب باشند و هم ابزار مقاومت. فوکو در مجلد نخست ***تاریخ جنسیّت*** نوشته: «باید گفتمان را مجموعه‌ای از قطعات ناپیوسته در نظر گرفت که کارکرد تاکتیکی‌شان نه یک شکل است و نه ثابت. به عبارت دقیق‌تر نباید جهانی از گفتمان را تصور کرد که میان گفتمان پذیرفته شده و گفتمان پذیرفته نشده یا میان گفتمان مسلط و گفتمان تحت سلطه تقسیم شده است، بلکه باید آن را کثرتی از عناصر گفتمانی در نظر گرفت که می‌توانند در استراتژی‌های گوناگون ایفای نقش کنند... گفتمان‌ها نیز همانند سکوت‌ها برای همیشه تابع قدرت یا علیه آن نیستند. باید بازی پیچیده و متغیّری را در نظر گرفت که در آن گفتمان می‌تواند هم ابزار و نتیجه‌ی قدرت باشد و هم مانع، سد، نقطه‌ی مقاومت و سرچشمه‌ای برای یک استراتژی متضاد. گفتمان وسیله‌ی انتقال قدرت و مولّد قدرت است، گفتمان قدرت را تقویت می‌کند، اما همچنین آن را تحلیل می‌برد، به خطر می‌اندازد، آسیب‌پذیر می‌کند و ممانعت از آن را امکان‌پذیر می‌کند».[1] فوکو برخلاف رسم خود نکته را تکرار می‌کند زیرا بسیار مهم است: «از یک سو گفتمان قدرت و از سوی دیگر گفتمان دیگری متضاد با قدرت وجود ندارد، گفتمان‌ها عناصر یا قطعاتی تاکتیکی در حوزه‌ی مناسبات نیروها هستند، ممکن است در درون یک استراتژی واحد گفتمان‌ها متفاوت و حتی متضاد وجود داشته باشند، و برعکس این گفتمان‌ها می‌توانند بدون تغییر شکل میان استراتژی‌های متضاد در رفت‌وآمد باشند».[2]

---

۱. م. فوکو، ***اراده به دانستن***، ترجمه‌ی ن. سرخوش و ا. جهاندیده، تهران، ۱۳۸۳، ص۱۱۷.
۲. پیشین، ص۱۱۸.

۲.۲.۳) حدود گفتمان

گفتمان هم آشکارگی و هم محدودیت است. گزینشی است بر اساس قاعده‌ها، و گونه‌ای هنجارسازی است که به معنای حذف بسیاری از موارد است. در هر جامعه فراشد ساختن گفتمان‌ها از یک‌سو گزینشی، نظارت‌شده، سازمان‌دهنده است، و از سوی دیگر منش پراکنده‌ی عمل یک بازتوزیع‌کننده‌ی همیشگی را دارد. این همه در فراشدهایی خاص روی می‌دهند که امکان کارآیی را افزون می‌کنند، و از امکان مخاطرات (مخاطراتی که فوکو آن‌ها را «رویدادی» خوانده، یعنی خطرهای ناشی از مقاومت در برابر قدرت، خطرهای فراتر رفتن از حدود گفتمان) می‌کاهند. در جامعه‌ی مدرن ما رویه‌های طرد، کنار گذاشتن و ممنوعیت اصل و اساس هستند. همه می‌دانیم که همه چیز را نمی‌شود گفت. منع موضوع گفتار که از منع گفتمانی پدید می‌آید، ضرورت رعایت آداب در وضعیت‌های خاص، یا حق ممتاز سخن‌ران از جمله پدیده‌های پیچیده‌ی ترکیب حق و حق نداشتن هستند. مهم‌ترین عامل تمایزگذاری در ساختن گفتمان در دوران مدرن تفاوت میان امربخردانه و امر نابخردانه است. امر بخردانه پیوسته با توزیع قدرت در جامعه همراه است، و چنان که نیچه نشان داده در اصل با آن تعیین می‌شود. کسانی که از سوی مراکز قدرت‌ها «متخصص» شناخته‌می‌شوند بنا به فرض حقیقت را می‌گویند. فقط با پیروی از قاعده‌های یک گفتمان خاص‌است که می‌شود حقیقت را گفت. این‌ها ممنوعیت‌هایی هستند که از خارج به گفتمان تحمیل می‌شوند. اما ممنوعیت‌هایی داخلی (یعنی نظارت‌های گفتمان بر خودش) هم وجود دارند. این‌ها فراشدهای درونی تمایزگذاری و ساختن گفتمان‌ها را ممکن و تسهیل می‌کنند، به توزیع و نظم گفتمانی شکل می‌دهند، و در نهایت میان آنان که حق دارند حرف بزنند و آن‌ها که دارای چنین حقی نیستند تفاوت می‌گذارند.

فوکو در *نظم گفتمان* چهار مورد از این فراشدهای درونی محدودکننده‌ی گفتمان را برشمرده: ۱) توضیح یا شرح (Commentaire). بیان گزاره‌ای به یاری گزاره‌ای دیگر، و شکلی از مجاز در معنایی کلی. ۲) مولف که فرض وجود یک ذهنیت آفریننده‌ی معناها است. مفهوم مولف به رغم تفاوت‌های فراوان در کارهای مولفان و حتی در کار یک مولف هم‌چنان مطرح می‌شود، و منش ممنوع‌کننده دارد. اثر فرآورده‌ی ذهن او انگاشته می‌شود، و قلمرو تاویل متن با توجه به نیّت (انتسابی به) مولف، مدام بسته‌تر و تنگ‌تر می‌شود. ۳) یکتاسازی. در گفتمان موضوع مورد بحث از منش کلی عاری می‌شود. امری خاص و یکه انگاشته می‌شود. رشته‌های علوم و تخصص‌ها اهمیت می‌یابند. هر کسی نمی‌تواند درباره‌ی موضوع اظهارنظر کند. حدود دقیقی برای گفتمان تعیین می‌شوند. در داخل این حدود موضوع با روشی خاص بررسی می‌شود، و ابزار نظری متفاوتی به کار می‌روند. نوآوری در گفتمان‌ها به دلیل این کردار (و این اصول مقاوم و سرسخت) بسیار دشوار می‌شود. ۴) سوژه‌ی گوینده. آن کسی که بنا به فرض، و نه به عنوان واقعیت، گفتمان را ارائه می‌کند. قاعده‌هایی نانوشته اقتدار او را تضمین می‌کنند (مثل قدرت استاد یا سخن‌ران در محیط دانشگاهی). حدودی است که معلوم می‌کند چه کسی حق حرف دارد و چه کسی ندارد. کدام حرف باید بیان شود و کدام نباید. برخی گفتمان‌ها به روی بسیاری گشوده‌اند و برخی برعکس بسیار بسته‌اند، و جز معدودی افراد در کردار گفتمانی دخالت ندارند.

کار فکری ما در داخل چارچوب گفتمان‌های مختلف انجام می‌شود. این کار فکری به خاطر ارتباط میان گفتمان‌ها ممکن و تسهیل می‌شود. این ارتباط زاده‌ی صورت‌بندی دانایی دوران است و پیوسته وجود دارد، اما مدام شکل آن عوض می‌شود. کار فکری ما نیز به سهم خود بر این

دگرگونی شکل ارتباط میان گفتمان‌ها تاثیر دارد. یک عامل مهم که به سهم خود حتی کارکرد گفتمانی را تعیین می‌کند رابطه‌ی آن با سایر گفتمان‌هاست. گفتمان‌ها با کار فکری و نظری غنی‌تر، گسترده‌تر و کارآتر می‌شوند، و امکان ارتباط‌های ظریف و پیچیده‌ای میان انواع آن‌ها شکل می‌گیرد. کردارهای گفتمانی هم انواع گفتمان‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کنند و هم هر گفتمان را به عنوان امری متمایز گسترش می‌دهند و می‌سازند. ما نمی‌توانیم به دقت یک موقعیت ثابت را به عنوان وضعیت یک گفتمان مشخص کنیم. این وضعیت دگرگون‌شونده است و با توجه به ارتباط گفتمان با دیگر گفتمان‌ها به طور موقت شکل می‌گیرد. در یک دوره‌ی تاریخی ما می‌توانیم در حد مفهومی و نظری همانندی‌هایی میان شیوه‌هایی که علوم مختلف با آن‌ها عمل می‌کنند بیابیم. از این‌رو می‌شود روش‌هایی همانند و مشترک را هم میان علوم مختلف یافت. فوکو در ***واژه‌ها و چیزها*** روش‌های همانند میان اقتصاد سیاسی، زبان‌شناسی و تاریخ طبیعی را به بحث گذاشته بود.

فوکو در نخستین آثارش نشان داده بود که گذر از یک صورت‌بندی دانایی به صورت‌بندی دانایی دیگر در حکم گسست گفتمانی و گسست شناخت‌شناسانه است. آشکارا درک فوکو از مراحل گوناگون یا حرکت تاریخ دانایی و تاریخ علم «تکامل‌گرایانه» نبود. او به روال آرام تکامل طبیعی (که در سده‌ی نوزدهم تبدیل به الگوی اصلی فهم از حرکت تاریخ هم شده بود) باور نداشت. علم از جهش‌های شناختی ناشی از گسست‌های شناخت‌شناسانه شکل گرفته و پیش می‌رود. از نظر فوکو حتی عبارت «پیش می‌رود» هم نادقیق است، زیرا در خود ایده‌ی پیشرفت را به عنوان اصل و فرض انکارناشدنی پیش می‌کشد. بر مبنای روش نقادی یا دیدگاه تبارشناسی فوکویی می‌توان متوجه شد که در فراشد

شکل‌گیری گفتمان‌ها «عدم تداوم» قطعی است و نگرش استوار به تکامل تدریجی و تاریخی نادرست است.

۲.۳) تعریف کار روشن‌فکری

۲.۳.۱) تدقیق جنبه‌ی نخست تعریف

شرط نخست درستی و کارآیی هر برداشتی از کار روشن‌فکرانه که استوار به تحلیل گفتمان باشد این است: در جریان چنین کار فکری‌ای باید افق یک گفتمان خاص (و در مواردی شاید چندین گفتمان) گسترش یابد. یعنی کار فکری باعث شود که کارکرد آن گفتمان ساده‌تر، گستره‌اش وسیع‌تر، و فراشد معناسازی و کاربرد مفاهیم در آن گستره دقیق‌تر شود. با روشن‌تر کردن امکانات بیانی گفتمان، و نشان دادن حدود توانایی آن گستره‌ی اندیشیدن و بیان‌گری درون آن گفتمان افزایش می‌یابد. گسترش گفتمان از راه‌های مختلفی ممکن می‌شود. یکی از راه‌های مهم گسترش گفتمان گسترش نظری آن است. هر کوشش نظری (خواه به بنیان نظریه‌ای تازه منجر شود، یا راه‌گشای فعالیت تجربی و فکری دیگران شود): ۱) باید استوار باشد به تجربه‌های عملی و چارچوب‌های نظری پیشین که در آن‌ها تجربه‌ها مطرح و فهمیده می‌شوند، ۲) باید راه‌گشای پرسش‌هایی جدید و شیوه‌های استدلالی تازه و نیز پاسخ‌هایی منطقی بر زمینه‌ی عوامل گفتمان و مناسبات به سامان، بخردانه و منطقی میان عناصر باشد، ۳) باید بتواند دست‌کم از جنبه‌هایی در حکم نمایان‌گری یا پیش‌گویی تکامل بعدی گفتمان و ساختارهای نظری ممکن درون آن باشد.

نوآوری واژگانی (به این معنا زبان‌شناسانه) و مفهومی (به این معنا فلسفی) که در بسیاری از موارد سازنده‌ی آن معلوم نیست یکی دیگر از راه‌های گسترش گفتمان است. حتی امکان دارد که تاسیس یا دامن زدن به

بحث‌هایی که به ظاهر نامربوط یا حتی واپس‌مانده، خرافاتی و ارتجاعی به نظر می‌آیند (چنین بحث‌هایی به طور معمول در مخالفت با صورت‌بندی دانایی و موازین پذیرفته‌شده‌ی کار علمی و نظری نمایان می‌شوند) از راه‌هایی پیچیده (از جمله درک ضرورت پاسخ‌گویی به آن‌ها از جانب دیگران و کوشش نظری در این راه) به گسترش گفتمان یاری کند. البته بسیاری در چنین موردی تردید دارند که بتوان اصطلاح «کار روشن‌فکرانه» را در مورد آن‌ها به کار برد، اما باید فراشد پیشرفت و گسترش گفتمان را چنان که به راستی هست در نظر گرفت، یعنی آن را فراشدی تاریخی، طولانی و متنوع دانست. در این صورت به جای این که «کار روشن‌فکری» را از جنبه‌ای صرفاً ستایش‌آمیز مطرح کنیم آن را به عنوان یک قید روشن‌گرِ معنا به کار خواهیم برد. نوآوری گفتمانی سازنده‌ی الگوهای بیان تازه، سازه‌های روایتی و استدلالی جدید، نشانگرهای جدید کاربردی، سرمشق‌های تازه‌ی معنایی، و حتی دگرگونی در کاربرد سنتی مجازهای بیان است.

این‌جا از شش نمونه‌ی نوآوری گفتمانی یاد می‌کنم، و یادآور می‌شوم که این‌ها فقط برخی از شکل‌های نوآوری هستند، و نه همه‌ی آن‌ها. نخستین نمونه‌ی نوآوری گفتمانی که به سرعت به ذهن می‌آید جایی است که قالب‌های سنتی بیان به شکلی آگاهانه در هم شکسته شوند. این در هر حوزه‌ی گفتمانی می‌تواند روی دهد، اما مثال مشهورش نوآوری در قلمرو گفتمان‌های هنری است. کردار هنرمند نوآور (یا نظریه‌پرداز و زیبایی‌شناس نوآور) با دست‌یابی به ادراک زیبایی‌شناسانه‌ای تازه، دگرگون کردن امکانات بیان از طریق کنار گذاشتن شیوه‌های قدیمی بیان، و نمایش یا اثبات این نکته که قاعده‌های پیشین بیان هنری که مقدس و تغییرناپذیر به نظر می‌رسیدند و رعایت آن‌ها اجباری می‌نمود چیزی بیش

ازقاعده‌هایی قراردادی نبودند که به سادگی می‌شد عوض شوند، موجب نوآوری گفتمانی می‌شود. هنرمند یا هنرشناس نوآور نشان می‌دهد که شیوه‌های کهن بیان هنری منجر به ناتوانی بیان شده‌اند، با موقعیت‌های راستین و مسائل عملی زندگی اجتماعی خوانا نیستند و راهی به بیان تجربه‌های تازه نمی‌گشایند. هر چند بسیاری از نوآوری‌های هنری در نگاه نخست نتیجه‌ی نبوغ یا مهارت فردی به نظر می‌آیند اما به راستی نتیجه‌ی دگرگونی‌های سبک‌شناسانه هستند. برای همه‌ی آن‌ها می‌توان تجربه‌هایی ناکامل که پیش‌تر پی گرفته شده بودند یافت. ناتوانی هارمونی کلاسیک در پرلود اپرای *تریستان و ایزولده* ریشارد واگنر منجر به تجربه‌ای از موسیقی آتنال شده بود که نزدیک نیم سده‌ی بعد در آثار موسیقایی و نظری آرنولد شونبرگ به طور کامل‌تر و دقیق‌تری تعریف شد. کوبیسم ریشه‌هایی در درک تازه از پرسپکتیو داشت که در آثار سزان نمونه‌های آگاهانه و دقیقی از آن را می‌توان یافت.

نمونه‌ی دوم آن‌جاست که مبانی معناسازی سرمشق (یا صورت‌بندی دانایی) توانایی پاسخ گفتن به پرسش‌های تازه را نداشته باشند. معضل‌های پیش‌رو به راستی معمایی به نظر برسند، و هر راه حل این معما موجب ناسازه‌هایی تازه شود، و تجربه‌های تازه مدام تناقض‌هایی به ظاهر حل‌ناشدنی را نمایان کنند، و حتی اصول اوّلیه هم در بسیاری از موارد زیر سئوال بروند. آن‌چه تامس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* دگرگونی در علم هنجاری و سرمشق‌ها خوانده، یا آن‌چه فوکو به عنوان دگرگونی صورت‌بندی‌های دانایی پیش کشیده نمونه‌هایی از این دگرسانی مبانی هستند که باید به طور دقیق موضوع پژوهش‌ها در زمینه‌ی خاص تاریخ علوم قرار گیرند. مثال‌هایی مشهور را خود کوهن با پیش کشیدن مکانیک نیوتونی در چند اثر مهم دیگرش تحلیل کرده است. مثال

مشهورتر دستاوردهای ورنر هایزنبرگ و پیدایش نظریه‌ی کوانتومی در فیزیک سده‌ی بیستم است. آشکارا در این حالت نه یک یا دو گفتمان بل گفتمان‌های فراوانی در معرض تحول و نوآوری قرار خواهند گرفت.

نمونه‌ی سوم جابه‌جایی نظم گفتمانی است. آن‌چه پیش‌تر به عنوان گفتمانی مستقل مطرح نمی‌شد، و جزء همراه گفتمان‌هایی دیگر بود منش مستقل و خودبسنده می‌یابد. در سده‌ی هجدهم بود که مفهوم ادبیات پدید آمد، در همان ایام گفتمان‌های علوم انسانی شکل گرفتند. در نخستین دهه‌ی سده‌ی بیستم از دل گفتمان‌های روان‌شناسی و پزشکی گفتمانی تازه به عنوان روان‌کاوی پدید آمد. ما به طور معمول از پیدایش مکتب‌ها (در هنرها یا نقادی هنری) یاد می‌کنیم. در تبیین این مکتب‌ها دشواری‌های فراوان نظری پدید می‌آیند زیرا مبنای گفتمانی شیوه‌های جدید معناسازی از نظر دور می‌مانند. این‌جا نکته‌ی مرکزی فقط شیوه‌های بیان نیست بل نکته‌های ناشی از آن یعنی پیدایش مفاهیم تازه هم مطرح‌اند. پیدایش تاریخ‌باوری (به آلمانی Historismus) به معنای گفتمانی که تاریخ را مهم‌ترین نکته در تاویل هر متنی می‌داند، یا پیدایش گفتمان ساختارگرایی در حوزه‌های زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌کاوی، نقادی ادبی و علوم انسانی) مثال‌هایی روشن‌گر هستند.

نمونه‌ی چهارم انتقال تجربه‌های گفتمانی در قلمرو یک فرهنگ است. دستاوردهای نظری ناشی از فعالیت در یک گفتمان را در گستره‌ی گفتمانی دیگر به کار گرفتن. برای نمونه دستاوردهای فکری و نظری ریخت‌شناسی گیاهان را در ریخت‌شناسی روایی به کار گرفتن و استنتاج نکته‌هایی تازه در قلمرو روایت‌شناسی و نقادی ادبی. مثال دیگر تاثیر منطق ریاضی بر مباحث زبان‌شناسی (به ویژه در قلمرو فلسفه‌ی تحلیلی) است. در این مورد می‌توان مثال‌های فراوانی آورد زیرا ارتباط و

دادوستد گفتمان‌ها همواره امکان دگرگونی در آن‌ها را به همراه دارند.

نمونه‌ی پنجم انتقال تجربه‌های گفتمانی در قلمرو فرهنگ‌ها است. یعنی در حوزه‌ای فرهنگی روش‌های تازه‌ای را که در قلمرو فرهنگی دیگر تجربه شده‌اند به کار گرفتن. کشف سازوکار و روش‌های این انتقال به طور خاص برای ما مهم است. زیرا ما بیش از یک سده است که در کار «اخذ تمدن فرنگی» هستیم. نسلی که حدود انقلاب مشروطه پا به جهان گذاشت شاهد سریع‌ترین و گسترده‌ترین دگرگونی‌ها در شیوه‌های زندگی و دانایی بود. نه فقط ابزار تکنولوژیک تازه در زمینه‌های گوناگون زندگی هرروزه پیدا شدند، بل هم‌پای مصرف و گاه تولید آن‌ها نحوه‌های جدید اندیش‌گری هم شکل گرفتند. نمونه‌ای از تبدیل کار فکری سنتی به کار روشن‌فکری تقلید روش‌های پیش‌تر آزموده در قلمرو فرهنگ غربی بود. برای نمونه می‌توان از فعالیت دهخدا یا مصاحب در نگارش فرهنگ واژه‌ها و دانش‌نامه‌ها، تمرین ژانرهای تازه‌ی نگارش در قلمرو حکایت‌گری (برای نمونه رمان تاریخی) و روزنامه‌نویسی یاد کرد. این‌ها نزدیک‌ترین مثال‌ها در زمینه‌ی کار فرهنگی هستند. این‌جا نوآوری می‌تواند «اصیل» نباشد. البته انتقال شیوه‌ها می‌تواند به ضرورت تقلید ناب نباشد بل بازآفرینی و ایجاد هم‌خوانی با زمینه‌های سنتی هم در میان باشد. شکلی از این هم‌خوانی، به کار گرفتن مفاهیم قدیمی در زمینه‌ی معنایی تازه است.

نمونه‌ی ششم چونان نتیجه‌ی مستقیم نوآوری‌های فنی ظاهر می‌شود. برای فهم دقیق‌تر آن به مثال زیر دقت کنیم: امکان فنی تکثیر و پی‌رفت تصاویر در پایان سده‌ی نوزدهم به پیدایش هنر سینما منجر شد، این هنر به تدریج به عنوان هنری مستقل شکل گرفت. در نتیجه «گفتمان سینمایی» پدید آمد که در گستره‌های گوناگون تکوین یافت (قلمرو

آموزشی از جمله آموزش فنی و آموزش زیبایی‌شناسانه، نقادی سینمایی، قلمرو روزنامه‌نگارانه و...). هر یک از این‌ها رابطه‌هایی با گفتمان‌های مسلط هنری و علمی رایج داشتند، اما بنا به تجربه‌هایی تازه پراتیک‌های گفتمانی جدیدی را دنبال کردند، در نتیجه بر دیگر گفتمان‌ها (از جمله گفتمان‌های هنری، علمی، روزنامه‌نگاری) تاثیر گذاشتند. تکنولوژی تکثیر اثر هنری منجر به رسانه‌ی هنری تازه‌ای شد که در تکامل خود گفتمان نشانه‌شناسی را تقویت کرد. نخستین تجربه‌های نشانه‌شناسی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در آثار فرمالیست‌های روسی پایه‌ی بحث را بر هنر ادبیات و هنر جدید سینما گذاشته بودند. نظریه‌پردازان نشانه‌شناس بدون پژوهش‌های سینمایی توانایی پیش‌برد گفتمان نشانه‌شناسی را نداشتنند.

۲.۳.۲) پاسخ به دو انتقاد از جنبه‌ی نخست تعریف

به مفهوم گسترش گفتمان ایراد گرفته‌اند که چندان دقیق نیست. نخست آن که نمی‌توان به دقت قلمرو و منش نوآوری و گفتمانی را تعیین کرد و هر دگرگونی در آن سرچشمه‌های متنوع فراوان دارد و نه یک سرچشمه‌ی خاص، متعیّن و قابل تشخیص. در واقع گفتمان هم‌چون زبان است که امتیاز نوآوری در آن سرانجام از آن گروه‌ها است و نه فرد. اما دقت به شش نمونه از نوآوری‌های گفتمانی که در جستار پیش برشمردم نشان می‌دهد که ما در موارد مهمی توانایی کشف سرچشمه‌ها را داریم. البته که امتیاز این سرچشمه‌ها را نه به یک فرد (یک سوژه) بل به جریانی فکری (و چرا نگوییم کرداری گفتمانی؟) نسبت می‌دهیم. به این اعتبار چنان که خواهیم دید کار روشن‌فکری نه فردی بل جمعی خواهد بود.

هم‌چنین در توضیح نادقیق بودن مفهوم گسترش گفتمان ایراد می‌گیرند

که در بسیاری از گفتمان‌ها کار فکری به طور مدام (و حتی گفته‌اند به گونه‌ای خودکار) منجر به گسترش گفتمان می‌شود، و به این ترتیب گسترش دیگر امتیاز یا مزیّتی مهم و ویژه نخواهد بود. برای نمونه کار هرروزه‌ی علمی یک دانشمند، و بیان و تدوین نظری تجربه‌های علمی او، همواره منجر به گسترش گفتمان علمی می‌شود. اگر تعریف کار روشن‌فکری را به گسترش گفتمان محدود بدانیم آن‌گاه فعالیت هر دانش‌مندی که در محیط بسته‌ی آزمایش‌گاه و کتاب‌خانه به تحقیق مشغول است باید کار روشن‌فکرانه خوانده شود. از سوی دیگر، بسیاری از کارهای فکری که به شکل‌هایی مستقیم یا نامستقیم در راستای «گسترش گفتمان‌ها» قرار می‌گیرند از جنبه‌ی نظری سست و حتی غیر علمی یا نابخردانه‌اند. هرگاه بدون توجه به نتیجه‌های عملی‌ای که به بار می‌آورند، یا میزان دقت و هم‌خوانی‌شان با ملاک‌های رسمی و استانده‌های موجود و پذیرفته‌شده‌ی علمی و فرهنگی پیش بروند، لزوماً نوآورانه و پیشرفته نخواهند بود، بل می‌توانند به نتایجی حتی خرافی و ارتجاعی هم منجر شوند. چگونه می‌توان این فعالیت‌ها را روشن‌فکرانه خواند؟ کسی را در نظر بگیریم که نظری خرافاتی و غیر علمی را در زمینه‌ی خاصی، برای مثال در زیست‌شناسی، پیش می‌کشد، و این نظر او به خاطر بحث‌هایی که باعث رونق آن‌ها شده به گمان عده‌ای در حکم گسترش گفتمان‌های زیست‌شناسی یا پزشکی باشد، آیا این افراد حق دارند که کار فکری ای را که منجر به این بحث شده روشن‌فکرانه بخوانند؟ آیا نمی‌توان گفت که این‌گونه امکان توافق و تفاهم در مورد امور کاهش می‌یابد، و مرز دستاوردهای علمی و غیرعلمی مخدوش می‌شود؟ این نکته به همین شکل در مورد مباحث ارتجاعی (برای مثال در سیاست، دین و اخلاق) صادق خواهد بود. همواره کسانی یافت می‌شوند که نظریاتی ارتجاعی را

نوآورانه و در حکم گسترش گفتمان بدانند، و درنتیجه آن‌ها را روشن‌فکرانه بخوانند.

چنان که پیش‌تر به تأکید نوشتم یگانه شرط این که کاری فکری تبدیل به کاری روشن‌فکرانه شود گسترش گفتمان نیست، و این شرط باید با دو شرط دیگر همراه شود. با وجود این، باید به این انتقاد که به هر حال مبنای شرط نخست را به چالش گرفته پاسخ گفت. ما عادت کرده‌ایم که روشن‌فکری را به عنوان صفتی مثبت به کار ببریم. «روشن‌فکرانه» امتیازی است که به نکته‌های مورد پذیرش خود می‌بخشیم. به همین دلیل، نمی‌توانیم بپذیریم که گفته‌ها و حکم‌هایی مخالف نظر ما (یا مخالف صورت‌بندی دانایی دوران که به همین دلیل واپس‌گرایانه یا خرافاتی خوانده می‌شوند) روشن‌فکرانه نام گیرند. وقتی از کردار یا گفتار کسی که پیش‌تر او را روشن‌فکر نامیده‌ایم ناراضی باشیم می‌گوییم که این نظر او روشن‌فکرانه نیست، یا از او بعید بود که چنین نظری ارائه کند، یا می‌گوییم که او به روشن‌فکری خیانت کرده است. در واقع هیچ مهم نیست که ما نظری خاص را با چه صفتی مشخص کنیم. مهم این است که آیا این نظر موجب مباحث نقادانه می‌شود، و به مجادله‌های فکری دامن می‌زند یا نه. آیا دیگران را به حرکت درمی‌آورد و مواضع آن‌ها را دقیق‌تر می‌کند یا نه. گسترش گفتمان تنها از دیدگاه اثباتی پیش نمی‌رود، بل به خاطر امکان دامن زدن به رشته نقدها از دیدگاهی منفی هم شکل می‌گیرد. آن نظری که ما خرافاتی و غیر علمی‌اش ارزیابی می‌کنیم می‌تواند موجب کار فکری و نقادانه‌ی ما یا هم‌فکران ما بشود. در این صورت به عنوان لحظه‌ای از افق جست‌وجوی واقعیت مطرح خواهد شد. خطاهای نظری بسیاری در تاریخ علوم موجب حرکت‌های فکری شده‌اند. این گونه کار روشن‌فکری در قلمرو صفت شخصی خاص

محدود نمی‌ماند و بخشی از کاری جمعی می‌شود. این‌جا بحث از صورت‌بندی دانایی و سرمشق اصلی علمی و منطقی جنبه‌ی محوری دارد. زیرا در چارچوب این‌ها کاری فکری روشن‌فکرانه نام می‌گیرد، و گسترش گفتمان ممکن می‌شود. نکته‌ی دیگر این است که کارهای فکری فراوانی در ابتدای بیان‌شدن‌شان نابخردانه به نظر می‌آیند. آن‌ها باید در معرض بحث و نقادی قرار گیرند بر اساس تجربه‌های دیگران کامل شوند تا سرانجام نوآورانه یا کهنه‌گرایانه، قدرت‌مند یا سست، مترقی یا ارتجاعی و غیره شناخته و توصیف شوند. نمی‌توان از همان آغاز آن‌ها را با برچسب‌هایی رد کرد و کنار گذاشت یا برعکس تقدیس کرد. ناهم‌خوانی با موازین رایج لزوماً به معنای سستی یا قدرت نظری نیست. باید تامل کرد. این‌جا هم مثل بسیاری از موارد در زندگی باید از داوری شتاب‌زده پرهیز کرد.

ایراد دومی که می‌توان به نخستین شرط در تعریف من از کار روشن‌فکری گرفت این است که در برخی از گفتمان‌ها امکان نوآوری بنیادین وجود ندارد. گاه نوآوری در یک گفتمان «بنیادین» است، یعنی بنیاد، پایه و شاید بتوان گفت منطق وجودی گفتمان را دگرگون می‌کند. برای مثال کاری که هایزنبرگ و فیزیک‌دانان شکل‌دهنده به نظریه‌ی کوانتوم انجام دادند چنین بود. اما در مواردی نوآوری در یک گفتمان نه بنیادین بل غیر ریشه‌ای است. بیشتر تحولی در آرایه‌های بحث است و نه در اساس و مبنای وجودی آن. می‌توان گفت که نوآوری در گفتمان دینی به خاطر این که ریشه و پایه‌ی فهم دینی را (وجود نیرویی استعلایی، وجود یقینی خداوند، و...) زیر سئوال نمی‌برد، و امکان دیگری مستقل از این پایه را نمی‌تواند متصور شود بنیادین نیست. آیا درست خواهد بود که این هر دو را با یک لفظ مشخص کنیم و گونه‌ای هم‌سانی میان آن‌ها را پیش

بکشیم؟ آیا درست خواهد بود که از کار روشن‌فکری در قلمرو گفتمانی یاد کنیم که به طور معمول راه را بر ابطال پیش‌فرض‌های بنیادین خود مسدود می‌کند؟

پیش از هر چیز به عنوان پاسخ باید گفت که در محدوده‌ی گفتمان دینی فقط مؤمنان فعالیت فکری ندارند. جامعه‌شناسان و فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی به دین به عنوان یک نهاد اجتماعی توجه کرده‌اند و حتی به درستی یادآور شده‌اند که این یکی از نیرومندترین و گسترده‌ترین نهادهای اجتماعی است. آنان نظریه‌های گوناگون و گاه درخشانی درباره‌ی دین ارائه کرده و کوشیده‌اند تا دین را به عنوان نهاد اجتماعی بشناسند، و تاثیر آن را بر سایر نهادهای اجتماعی دریابند. نوشته‌های فویرباخ، انگلس، دورکیم و ماکس وبر درباره‌ی موقعیت اجتماعی دین البته که در قلمرو گفتمان دینی نیز جای دارند و نمی‌توان گفت که فرض اوّلیه‌ی وجود خدا بنیان یا سرچشمه‌ی آن‌ها است.

گذشته از این، به معنایی وسیع‌تر و کلی‌تر می‌توان گفت که فرض وجود گفتمان‌هایی که دگرگونی بنیادین را نمی‌پذیرند درست نیست. نخست آن‌که فهم ما از امر بنیادین همواره یک‌سان باقی نمی‌ماند. آن‌چه در یک موقعیت تاریخی و فرهنگی امر بنیادین دانسته می‌شود در موقعیتی متفاوت چنین نخواهد بود. دلیلی ندارد که فکر کنیم در علم یا هنر امکان دگرگونی بنیادین وجود دارد اما برای مثال در اندیشه‌ها و مباحث ما در مورد امر مقدس چنین دگرسانی‌ای ممکن نیست؟ دست‌کم چند دهه است که الهیات بدون خدا در میان فیلسوفان دین مطرح شده است، حال بگذریم از ریشه‌های قدیمی‌تر آن. پیش‌فرض وجود امر مقدس هم می‌تواند باوری به صورت جزمی مطرح شود، و هم به صورت امری ممکن که باید مورد پژوهش یا دقت انتقادی قرار گیرد. کسانی

هستند که هر بحث فلسفی و علمی را به استناد چنان پیش‌فرضی محدود یا تعطیل می‌کنند، اما این کار تمامی کسانی نیست که به وجود آن باور دارند. گفتمان دینی ضرورتاً راه را بر بحث نقادانه در مورد پیش‌فرض‌های بنیادین خود مسدود نمی‌کند.

ابزار ارتباط فکری و مدار اصلی کار روشن‌فکری استوار ماندن بر مبانی اندیشه‌ی انتقادی، و تکیه بر منطق مکالمه است. هر فعالیت فکری که ارتباط اندیش‌مندانه، نظری، تحلیلی و انتقادی را بر خرد ارتباطی و منطق مکالمه قرار دهد، کاری در قلمرو فرهنگ مدرن خواهد بود، و مخاطبان خود را در میان کسانی خواهد یافت که با خردورزی مدرن بار آمده‌اند. این مدرنیّت از محتوای باورها و عقاید ناشی نمی‌شود بل به باورها شکل می‌دهد. مبنای مدرن آن را باید در روش آن جست. به بیان دیگر کسی که اندیشه‌هایی کهن را پیش می‌کشد به دلیل قدمت اندیشه‌ها یا پیشینه‌ی آن‌ها از دایره و محور بحث مدرن روشن‌فکری خارج نمی‌شود. هنوز در مباحث فلسفی اندیشه‌هایی بسیار قدیمی پیش کشیده می‌شوند و هوادار دارند، تا جایی که بسیاری از اندیش‌مندان مبانی کار خود را بر آن‌ها استوار می‌کنند. هنوز ایده‌ی افلاطونی به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود، منطق ارسطویی زنده و باقی است، درک ارسطو از تقلید هنری، و بحث لونگینوس از امر والا در گفتمان نقادی هنری کنونی مطرح است، یا بحث اگوستن از زمان و مباحث توماس قدیس از وجود جدی گرفته می‌شوند. ما به اندیشه‌های سوفیست‌ها، رواقیان و شکاک‌ها بازمی‌گردیم و با خواندن آثار آنان احساس می‌کنیم که چندان از افق خردورزی مدرن و پسامدرن دور نشده‌ایم.

۲.۳.۳) تدقیق جنبه‌ی دوم تعریف

شرط دوم در تبدیل کار فکری به کار روشن‌فکری این است که متفکر بتواند ارتباط گفتمانی را که درون آن کار می‌کند و از جنبه‌هایی موفق به گسترش مرزهای آن شده، با زندگی اجتماعی و با صورت‌بندی دانایی و سامان حقیقت، و نیز با سازوکار قدرت، روشن‌تر کند و این نکته را به بحث بگذارد. فعالیت روشن‌فکری با سامان دانش و رابطه‌اش با توزیع پراکنده و نامتقارن قدرت تعیین می‌شود. این نکته از چشم‌اندازی درازمدت و تاریخی درست است، اما در بسیاری از موارد خاص و مشخص نیز می‌توان نشان داد که کار روشن‌فکری هم سامان دانش و هم نظم و شیوه‌های توزیع قدرت را «نمایان می‌کند»، و با نمایش مستقیم یا ضمنی تعامل اجتماعی گروه‌ها به این هدف می‌پردازد.

دیدیم که کردار گفتمانی پیوسته است به کردارهای اجتماعی و نهادهایی که به طور تاریخی شکل گرفته‌اند. هر متن پیوندی دارد با نهادهایی اجتماعی که به طور تاریخی دگرگون‌شونده‌اند. این است که هر متن به عنوان گونه‌ای میانجی زبانی و گفتمانی از ارتباط‌هایی اجتماعی خبر می‌آورد و مهم‌تر شماری از این ارتباط‌ها را پدید می‌آورد. فوکو در آثار خود (و به ویژه در *مراقبت و تنبیه*) نوشته بود که هیچ شکل از مناسبات قدرت بدون تاسیس حوزه‌ای از دانایی ملازم با خود وجود نخواهد داشت. همان‌طور که هیچ شکلی از دانش را نمی‌توان یافت که به طور هم‌زمان مناسباتی خاص از قدرت را مسلم نینگارد، یا تأسیس نکند، یا تحکیم نکند.[1] متن‌ها به عنوان واقعیت‌های گفتمانی خواه مؤلف و

---

1. M. Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, 1977, p.31.

م. فوکو، *مراقبت و تنبیه، تولد زندان*، ترجمه‌ی ن. سرخوش و ا. جهاندیده، تهران، ۱۳۷۸، ص ۴۰.

خواننده بدانند یا نه، توزیع نابرابر قدرت در جامعه را بازمی‌تابانند، یا آن را دگرگون می‌کنند، یا به مبارزه‌اش می‌طلبند (و البته می‌توانند تسلیم و فرمان‌بر آن هم بشوند). کار روشن‌فکرانه این تسلیم شدن را به هر شکل و دلیل کنار می‌گذارد، و در بیش‌تر موارد آن را به صراحت ناپسند معرفی می‌کند. در این موارد، از راه نمایش نابرابری در توزیع قدرت‌های اجتماعی ساختار اجتماعی موجود (و گاه با نمایش تناقض‌های درونی سامان دانایی موجود) آن‌ها را یا رد می‌کند یا قابل تغییر نشان می‌دهد. این منش انتقادی‌ای است که بیش‌تر کارهای روشن‌فکرانه به طور ناگزیر به شکل‌های مختلف به آن دامن می‌زنند.

می‌توان فرض کرد که کار فکری شخصی موجب نوآوری گفتمانی شده و ارتباط با گفتمان‌های دیگری را هم بنیان نهاده یا تسهیل کرده است. اما این فعالیت فکری به طور عمده منش اجتماعی نیافته و به یک معنا در محدود به گستره‌ی همان گفتمان (محدود به کار فکری سایر متخصصان، یا محدود به آزمایش‌گاه یا کتاب‌خانه) باقی مانده است. این امر در علوم فیزیکی و طبیعی بسیار روی می‌دهد. چنین کار فکری‌ای تفاوت دارد با کار فکری‌ای که منش آشکار اجتماعی یافته باشد. کاری که نتایج آن توضیح داده شده، تبلیغ شده، و مخاطرات احتمالی‌اش هم به بحث گذاشته شده یا موضوع نقادی و سنجش دیگران قرار گرفته باشد. برای مثال می‌توان یک فیزیک‌دان نوآور در قلمرو فیزیک هسته‌ای را به دلیل نوآوری‌های‌اش در فیزیک و ایجاد رابطه میان فیزیک و شیمی یا زیست‌شناسی دانشمندی نوآور خواند. زمانی که کار او در پیوند با بهره‌وری اجتماعی‌اش (دگرگونی‌هایی که در عمل موجب می‌شود، تاثیری که بر زندگی افراد می‌گذارد، شکل‌های نظارتی که موجب آن‌ها می‌شود، یا آزادی عملی که می‌آفرینند) شناخته شود (خواه در بیان خود

متفکر، خواه در زبان مفسران او) شرط دوم در تبدیل کار فکری به کار روشن‌فکرانه رعایت شده است. تفاوت فیزیک‌دان نوآوری که به نتایج اجتماعی کارش بی‌اعتنا است با دانشمندی چون اپن‌هایمر که نتایج اجتماعی فعالیت‌های علمی‌اش را هم در نظر می‌گرفت، در سطح وسیع به فعالیت افشاگرانه علیه مخاطرات سلاح‌های هسته‌ای می‌پرداخت، و با سیاست‌های نظامی و تجاوزطلبانه‌ی دولت‌ها و به ویژه ایالات متحد مبارزه می‌کرد، نمایانگر اهمیت شرط دوم مورد بحث ما است.

البته این حالت رادیکال یگانه شکل نمایانگری نیست. ما همواره به شکل‌های متنوعی از «اجتماعی کردن» مباحث علمی و فرهنگی برمی‌خوریم. برای گسترش دامنه‌ی مخاطبان نظریه‌ها (که در نهایت برای پیشرفت کار نظری و فکری نه فقط مهم بل ضروری است) ناگزیر باید فهم همگان از مباحث را در نظر گرفت. بدون آشنایی با این فهم همگانی دانشمند و متفکر نخواهند توانست آگاهی مخاطب را دگرگون کنند یا بنا به طرح و نقشه‌ی خود «بالا ببرند». انبوه درس‌نامه‌ها و کتاب‌های ساده‌ای که مباحث پیچیده را در دسترس همگان قرار می‌دهند (و در موارد فراوانی هم در دست‌یابی به هدف خود بسیار موفق‌اند) در اصل استوارند بر کوششی آغازین در فهم دقیق‌تر «سطح آگاهی مخاطب». چنین کوششی یکی از راه‌های فرهنگی در انتقال مفاهیم درون یک گفتمان به حوزه‌ی زندگی و واقعیت بیرون متن است.

۲.۳.۴) تدقیق جنبه‌ی سوم تعریف

شرط سوم تبدیل کار فکری به کار روشن‌فکری این است که متفکر حلقه‌های ارتباط گفتمان خاصی را با دیگر گفتمان‌های رایج مستحکم کند، یا در حالتی دیگر موجب پیدایش حلقه‌های ارتباطی تازه‌ای شود.

گفتمان‌ها معنادهنده به تجربه‌های نظام‌مند انسانی از جهان هستند. منش آن‌ها روشن‌گری و بیان‌گری در چارچوب صورت‌بندی دانایی موجود است، و بنا به قاعده‌هایی وجوه مختلف دانایی و نیز رابطه‌ی آن‌ها را با یک‌دیگر (آن‌چه فوکو سامان دانش نامیده) می‌سازند. نمی‌توان آن‌ها را چونان جزیره‌هایی تک و مستقل از هم دانست، بل با یک‌دیگر رابطه دارند، گاه وجوه مشترک می‌یابند، گاه به یاری حلقه‌هایی به هم متصل می‌شوند که البته خود این حلقه‌ها نیز شکل‌های گفتمانی دارند و در داخل صورت‌بندی‌های گفتمانی پدید می‌آیند، و جالب این‌جاست که گاه منش گفتمانی مستقل را هم می‌یابند. ارتباط گفتمان‌ها با هم لزوماً کامل نیست. ممکن است برخی گفتمان‌ها با صورت‌بندی دانایی نخوانند (و در این حالت کوشش متفکران ایجاد هم‌خوانی است)، گاه به شکلی مصنوعی (در پی اهدافی ایدئولوژیک، سیاسی و...) شکل می‌گیرند (چون ماجرای لیسنکو در شوروی دوران استالین، یا پیدایش زیست‌شناسی نازی). با وجود این ارتباط میان گفتمان‌ها همواره پدید می‌آیند و از آن‌ها گریزی نیست، حتی اگر جزم‌گرایانی پیدا شوند که آن‌ها را منکر شوند، یا یک گفتمان را بی‌دلیل بر بقیه مسلط بدانند.

ضرورت بنیان نهادن رابطه‌ی گفتمانیِ ویژه میان گفتمانی که متفکری به طور عمده در چارچوب آن کار می‌کند با دیگر گفتمان‌ها قطعی است. کوشش در جهت محدود ماندن در یک گفتمان به مخاطراتی جدی چون یک‌سونگری، علم‌باوری و شکل‌هایی از جزم‌باوری شدت می‌بخشد. به عنوان مثال، یقین یک خردباور غیرانتقادی که با پیش‌انگاشته‌های متافیزیکی خردباوری سنتی هرگونه نتیجه‌ی خردباوری را در معنایی فراتاریخی تعمیم می‌بخشد موجب نگرشی جزمی خواهد شد. مثال دیگر محدود کردن نظام‌های دانایی در گفتمان

دینی خاصی است. فقط فعالیت‌های فکری آن متفکرانی که در قلمرو گفتمانی دینی کار می‌کنند اما هدف‌شان گسترش حدود بیان دینی، نمایش ارتباط دستاوردهای نظری این گفتمان با واقعیت‌های اجتماعی، و سرانجام ایجاد رابطه‌ی گفتمان دینی با بقیه‌ی گفتمان‌ها باشد، می‌توانند کارهای روشن‌فکرانه خوانده شوند. فایده و کارآیی این نام‌گذاری از این‌جا می‌آید که بهتر می‌تواند قلمرو و افق گفتمانی و کردارِ خردورزانه‌ی آن‌ها را روشن کند. شرط ورود به گفتمان دینی وجود ایمان دینی یا قبول آموزه‌های مذهبی خاص نیست. شرط آن کوشش در تدقیق بخردانه‌ی مرزهای بیانی و کارکردی گفتمان دینی و تلاش در گسترش آن از طریق مرتبط کردن‌اش با دیگر گفتمان‌ها و نشان دادن رابطه‌اش با سامان حقیقت موجود است. در نتیجه، نمی‌شود کار فکری کسی را به دلیل این که اعتقاد به مبانی یک دین خاص دارد (یا برعکس، چنان ایمانی ندارد) نادیده گرفت، آن را بی‌اهمیت تلقی کرد، یا غیر روشن‌فکرانه خواند. باید متوجه بود که آیا فعالیت فکری او در گستره‌ی گفتمان دینی به طور خاص در یافتن و تحکیم حلقه‌های ارتباط گفتمانی موفق بوده یا نه.

نمی‌گویم هر کس که در محدوده‌ی گفتمانی خاص کار فکری کرد کار روشن‌فکرانه انجام می‌دهد یا می‌تواند بنا به تعریفی (البته به نظر من در هر صورت ناروشن) «روشن‌فکر» خوانده شود. برای مثال در گفتمان‌های هنری، فلسفی و سیاسی کسانی چون ژدانف (کمونیست)، گوبلز (فاشیست) و مک‌کارتی (لیبرال راست‌گرا) به خاطر اعتقادشان به تمامیت مطلق یک گفتمان خاص، و به دلیل جزم‌باوری، دشمنی با اندیشه‌ی انتقادی و مسدود کردن مسیر ارتباط گفتمان‌های گوناگون کارهای خود را از قلمرو فعالیت روشن‌فکری خارج کردند، در صورتی که فعالیت‌های

فکری لوکاچ، هایدگر و لئو اشتراوس را (که به ترتیب با ژدانف، گوبلز و مک‌کارتی از جنبه‌هایی موافق و همراه بودند) می‌توان روشن‌فکرانه خواند. اگر به مثال گفتمان دینی بازگردیم، کسی که محدوده‌ی این گفتمان را تنگ کند، امکان خردورزی را از مومنان بگیرد، جزم‌های آیینی را رشد بدهد، با خشونت مانع از گفت‌وگوی کارساز فرهنگی و فکری شود، نگذارد گفتمان دینی با دیگر گفتمان‌های اجتماعی و فرهنگی رابطه یابد، همه چیز را از چشم‌انداز حصار تنگ تعریف‌های جزمی خود ارزیابی کند و برای همگان دستور صادر کند، کار روشن‌فکرانه نمی‌کند. چنین کسی بر پایه‌ی تاویل‌های خاص خود از احکام دینی روشی غیردمکراتیک را در پیش می‌گیرد و تجویز می‌کند، سرآمدگرا است و حقیقت را فقط متعلق به خود می‌یابد، و دیگران را از آن بی‌بهره. نمی‌خواهد دیگری را تحمل کند و از او جز اطاعت محض چیزی نمی‌طلبد. او خودش چنین خواسته که از فعالیت روشن‌فکری کنار گذاشته شود. چنین کسی به طور معمول لفظ «روشن‌فکری» را چون ناسزایی بر زبان می‌آورد، و ناراحت نمی‌شود اگر بگوییم با این جزم‌گرایی و تنگ‌نظری کار خود را از دایره‌ی کار روشن‌فکری خارج کرده است. با وجود این فعالیت فکری چنین شخصی یک‌سر بی‌فایده نیست. او به شیوه‌ای خاص رابطه‌ی سامان حقیقت با قدرت را بیش‌تر و بهتر آشکار می‌کند، و هم‌چنین ضرورت پاسخ‌گویی را برمی‌انگیزد و بدون تمایل خودش موجب رونق جدلی فکری و نظری می‌شود. چنان کسی را بنا به تعریف‌های رایج از «روشن‌فکر» نمی‌توان چنین خواند، ولی خوش‌بختانه تمامی کسانی که فعالیت فکری‌شان به طور عمده در قلمرو گفتمان دینی جای دارد، چنین نیستند. بسیاری از آن‌ها آماده‌ی بحث‌های فرهنگی و شنیدن نظرهای مخالف با دیدگاه خویش‌اند، روادار هستند و حکم به الحاد و مجازات مخالف خویش

نمی‌دهند.[1] برخی حتی به ضرورت پلورالیسم دینی و قبول برابری حقوق شهروندی می‌رسند. اینان از یک‌سو دایره‌ی گفتمان دینی را گسترش می‌دهند، و از سوی دیگر به خاطر تقویت حلقه‌های ارتباط گفتمانی می‌توانند تاثیری مثبت بر گفتمان‌های دیگر بگذارند. برای نمونه گفتمان سیاسی را تازه کنند، یا پرسش‌هایی تازه در قلمرو گفتمان‌های فلسفه، علوم اجتماعی یا هنری برانگیزند.

۲.۳.۵) «گفتمان روشن‌فکری»

این‌جا نکته‌ی مهمی را در پیکر یک پرسش مطرح می‌کنم: آیا «گفتمان روشن‌فکری» وجود دارد؟ شماری از نویسندگان در سال‌های اخیر به مناسبت‌های گوناگون از پدیده‌ای به عنوان «گفتمان روشن‌فکری» یاد کرده‌اند و چنین می‌نماید که به گمان آن‌ها این گفتمان قلمرو زبانی یا ابزار اصلی بیان دستاوردهای فعالیت‌های فرهنگی است. ابزاری که از جمله کارکردهای‌اش هم‌خوان‌سازی نتایج نظری و فعالیت‌های عملی است، و به این اعتبار نمایان‌گر پیشرفت فکری، فرهنگی و علمی در زمینه‌های گوناگون و انطباق آن‌ها با نیازهای عملی است. به گمان من چنین تعریفی از «گفتمان روشن‌فکری» نادرست است. به ظاهر یگانه شکل وجود چنین گفتمانی به صورت یک «فراگفتمان» است. گستره‌ای وسیع که دربرگیرنده‌ی تمامی دستاوردهای نوآورانه و نظری در گفتمان‌های مختلف باشد. چنین گستره‌ای یافتنی نیست. برخی گفتمانی گسترده را به عنوان «گفتمان نقادی» پیش می‌کشند و آن را نمونه‌ای از فراگفتمان محسوب می‌کنند. اما با اندکی دقت در انواع بیان نقادانه متوجه می‌شویم

---

۱. در این زمینه، مطالعه‌ی کتاب جالب ***ایمان یا بی‌ایمانی؟، مکاتبات اومبرتو اکو و کاردینال مارتینی***، ترجمه‌ی ع. بهرامی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲ را توصیه می‌کنم.

که حتی در شاخه‌ای خاص از گفتمان‌های بیش و کم همانند (برای مثال گفتمان هنری) ما نه با قاعده‌هایی یک‌سان در نقادی هنری که در حق هر هنری صادق باشند، بل با نقادی‌ها یعنی انواع متفاوت نقادی در شاخه‌های مختلف تولید هنرها روبروییم. بی آن‌که بخواهم مناسبات این گفتمان‌های نقادانه‌ی مختلف با هم و تاثیرگذاری‌های‌شان بر هم را نادیده بگیرم باید بگویم که‌از وجوه مشترک و همانندی این انواع نمی‌توانیم حتی الگوهای کلی نقادی هنری را استنتاج کنیم. به عبارت دیگر، ما با «روش‌های نقادی» سروکار داریم و نه با فراگفتمان نقادی.

اکنون با دقت بیش‌تری به مفهوم فراگفتمان بپردازیم. پیش‌وند یونانی meta (به دو معنای لغوی «پس از» و «با») در مباحث فرهنگی امروز دو کاربرد متفاوت دارد که اولی دیگر چندان رایج نیست، اما دومی بسیار رایج است: ۱) وقتی meta در آغاز واژه‌ای می‌آید کلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل را بیان می‌کند. فروید که اصطلاح Metapsychology را ساخت مقصودش اشاره به حوزه‌ای از روان‌شناسی بود که بیش‌ترین و دقیق‌ترین بیان نظام‌مند و نظری درباره‌ی زندگی ذهنی و روانی انسان در آن ممکن می‌شود. او مجموعه‌ای از مقاله‌های خود را که در قلمرو همین مبحث بسیار کلی (و روش‌شناسی روان‌شناسی) بودند ***فراروان‌شناسی*** نام گذاشت. ۲) این‌همانی بیان و موضوع. برای مثال Metafiction یعنی داستانی که موضوع اصلی آن داستان‌گویی و قاعده‌های آن باشد، Metacriticism یعنی بحثی نقادانه درباره‌ی گستره و حدود نقادی، یا Metaculture یعنی بحثی فرهنگی که موضوع آن فرهنگ باشد. به این ترتیب اگر کسی شعری بگوید که موضوع آن قاعده‌ها یا شیوه‌های شعر گفتن، یا توضیح آرایه‌ها و مجازهای شاعرانه باشد، «فراشعر» گفته است. با توجه به معنای دوم که گفتم بسیار رایج شده، یک فرازبان فقط

می‌تواند بحثی زبانی درباره‌ی زبان باشد (گفتمان زبان‌شناسی، گفتمان فلسفه‌ی زبان، آموزش زبان، کوشش در تنظیم کارکرد زبانی یک زبان‌نژند و غیره). به همین شکل، یک فراگفتمان فقط می‌تواند گفتمانی درباره‌ی گفتمان باشد (مثل سخن‌رانی مشهور فوکو در کلژدوفرانس با عنوان ***نظم گفتمان*** یا کتاب سارا میلز درباره‌ی گفتمان). جز این دیگر نمی‌توان شکلی از فراگفتمان را متصور شد. از جمله نمی‌توان فرض کرد که گفتمانی خاص فراتر از تمامی گفتمان‌ها وجود داشته باشد یا بتواند شکل گیرد که موضوع آن «مسائل و مباحث روشن‌فکرانه» باشد. بگذریم که تعریف دقیق و مورد پذیرش همگان از مسائل و مباحث روشن‌فکرانه نیز یافتنی نیست. یگانه شکل ممکن «گفتمان روشن‌فکری» یعنی قلمرو زبانی‌ای که در آن بحث‌هایی درباره‌ی خودِ روشن‌فکری پیش می‌روند (معنای آن، گستره‌ی تاریخی آن، کوشش‌هایی در تعریف آن، و از این قبیل). یعنی کاری که برای نمونه در این رساله انجام شده است.

۲.۴) کردار و اندیشه‌ی انتقادی

۲.۴.۱) درباره‌ی نقد

دو واژه‌ی هم‌ریشه در زبان‌های اروپایی امروز بسیار به کار می‌روند که انگلیسی آن‌ها Crisis و Critic هستند. در فارسی نخستین را به «بحران» و دومی را به «نقد» برگردانده‌اند، و به این ترتیب نشانی از ریشه‌ی مشترک آن‌ها باقی نمانده است. آن ریشه‌ی مشترک لفظ یونانی باستان Krisis است، که معنای اصلی آن «تصمیم» بود، و به تدریج در گفتمان پزشکی درباره‌ی وخامت حال بیمار به کار می‌رفت. از سوی دیگر، لفظ یونانی Kritikos تا حدودی مترادف با گزاره (apophansis) در مباحث فلسفی

یونانیان باستان به کار می‌رفت.[1] در سده‌ی پانزدهم بود که در زبان فرانسوی لفظ Crise به معنای «بحران» و لفظ Critique به معناهای «سنجش» و «انتقاد» رایج شدند، و «انتقاد» به این کنش اشاره داشت که از راه قیاس دو موضوع همانندی‌ها یا تفاوت‌های محتمل‌شان کشف شود و بتوان به برتری‌های جزیی یا کلی یکی از آن‌ها نسبت به دیگری حکم داد. به این ترتیب، نقدِ گزاره، متن، یا اثری هنری به معنای قیاس آن با نمونه‌ای دیگر و طبعاً برتر بود، و نمایش کاستی‌ها یا امتیازهای‌اش. آن نمونه گاه امری واقعی و موجود بود، اما بیش‌تر در امری تجریدی و آرمانی متجلی می‌شد. گاه می‌شد بر اساس امر آرمانی یا سرنمون قاعده‌هایی تدوین کرد و بعد امور واقع را با آن قاعده‌ها سنجید. این کاری بود که ارسطو در پوئتیک برای ارزیابی تراژدی‌ها و هنر نمایش انجام داد. این برداشت از انتقاد در نقادی هنری مدرن به ویژه از سده‌ی هفدهم به این‌سو فراوان یافتنی است. ناقد اثری هنری (برای نمونه قطعه شعری) را کم‌مایه، یا برعکس به عنوان شعری درخشان، معرفی می‌کند زیرا از نظر او نمونه‌ای آرمانی از شعر به عنوان ملاک و معیار وجود دارد که به خاطر قاعده‌های زیبایی‌شناسانه‌ی قدرت‌مند و پذیرفته‌شده‌ای به عنوان برترین نمونه دانسته شده، و شعر مورد نظر در قیاس با این سرنمون ارزیابی شده است. هم‌چنان این یک برداشت رایج از کار ناقد است. از او انتظار می‌رود تا کاستی‌ها یا امتیازهای پدیده‌ی مورد بررسی‌اش را ضمن سنجش با نمونه یا نمونه‌هایی برتر معرفی کند.

در فلسفه‌ی مدرن به شکرانه‌ی کار کانت امکانی تازه پدید آمد که از این الگو فراتر برویم. کانت نقادی را به معنای سنجش حدود کارآیی‌ها و

---

1. I. Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, 2000, p.79.

کارکردهای امور دانست. او کوشید تا حدود کارآیی خرد انسان را دریابد و مشخص کند و نام این کوشش فلسفی را «خودشناسی خرد» گذاشت که در بنیان خود انتقادی و سنجش‌گرانه است. این برداشت به شکلی تازه بازگشت به تبار مشترک «نقد» و «بحران» بود. سنجش‌گری نمایش توان‌مندی‌های امور است، درنتیجه نمایش موقعیت‌هایی بحرانی در شرایطی است که هدفی دشوار در برابر باشد. کانت در **سنجش خرد *ناب*** نوشت و همواره به این حکم وفادار ماند که زمانه‌ی مدرن دوران نقادی است و هیچ چیز دیگر چندان مقدس نیست که از انتقاد مصون بماند.[۱] سنجش‌گری، ارزیابی توانایی‌ها و درنتیجه ناتوانی‌ها، کشف توان‌مندی‌ها و اهمیت دادن به آن‌ها، دیگر به این معنا نیست که چیزها با نمونه‌هایی آرمانی سنجیده شوند. بل به معنای رویکردی تحلیلی و ژرف‌کاوانه است. از کانت به بعد، دیگر نقادی به معنای صرف رویکردی منفی به چیزی یا امری (کنشی، باوری، گفته‌ای، متنی) نیست. ناقد لزوماً رد نمی‌کند بل شک می‌کند.

انتقاد رادیکال تامل شکاکانه در سراسر امور، تمام روش‌ها و همه‌ی حکم‌ها است. نگرش انتقادی نسبت به جامعه یعنی تردید نظام‌مند و پیگیر نسبت به درستی و کارآیی گزارش‌ها و دیدگاه‌هایی که در مورد زندگی اجتماعی مطرح می‌شوند. ناقد اجتماعی گزاره‌ها و گزارش‌های درباره‌ی جهان اجتماعی را مبهم، استوار بر پیش‌نهاده‌های ناروشن، و

---

۱. «دوران ما دوران واقعی سنجش است که همه چیز باید تابع آن باشد» (ا. کانت، **سنجش خرد *ناب***، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، ویراست دوم ترجمه‌ی فارسی، تهران، ۱۳۸۳، ص۱۲ پانوشت)، و: «اینک هیچ چیز، هر اندازه هم که سودمند باشد، چندان مایه‌ور نیست، هیچ چیز چندان اسپنت [= مقدس] نیست که خود را از این تراجویی‌ی [= بررسی و پژوهش] آزماینده و فرسخت که هیچ اعتبار و اقتدار شخصی را بر نمی‌شناسد، به کنار کشد». (**پیشین**، صص ۳۴-۸۳۳).

حتی مطالب نادرست می‌داند و شاید به این دلیل است که به او نگرشی منفی و «ردکننده» نسبت می‌دهند. اما او همیشه امور را رد نمی‌کند، بل می‌خواهد و می‌کوشد تا درباره‌ی آن‌ها بیش‌تر، بهتر و دقیق‌تر بیندیشد. او تعبیرها و تأویل‌های از جهان را چنان که به راستی هستند تعبیر و تاویل می‌خواند و نه بیان حقیقی. او می‌کوشد تا نقاط ضعف و کاستی‌های تعبیرها و تاویل‌ها را بیابد. ناقد «روایت‌های رسمی از واقعیت» را دربست و بدون تعمق نمی‌پذیرد بل می‌خواهد درباره‌ی آن‌ها تحقیق کند. با این کار همواره در صدد «رد کردن» برنمی‌آید بل حتی می‌تواند در پی اصلاح باشد، و شاید در مواردی سرانجام به نوعی پذیرش و قبول هم برسد. فقط دسته‌ای از ناقدان رادیکال هستند که می‌کوشند تا همه چیز را دگرگون کنند و به اصطلاح «ورق را برگردانند». اما همه چنین نیستند.

نوآوری همواره استوار به انتقاد است. خرد انتقادی نشان می‌دهد که ناتوانی‌های پدیده‌ی کهنه در پیشرفت یا تحقق اهداف چه چیزها هستند، هم‌چنین روشن می‌کند که کدام توان‌های پدیده‌ی کهنه عاطل مانده‌اند، یا باطل شده‌اند. پدیده‌ی نو در بیش‌تر موارد با ادعای کارآیی بیش‌تر و دسترسی آسان‌تر به هدف‌ها شکل می‌گیرد. به قول توماس کوهن روش یا هنجار تازه‌ی علمی ادعای حل معماها و مسائلی را دارد که روش یا هنجار کهنه قدرت حل آن‌ها را از کف داده است. در عین حال، می‌توان تصور کرد که پدیده‌ی تازه ادعاهایی نو و هدف‌هایی جدید را هم به همراه می‌آورد. نوآوری، نمایش بحران و انتقاد به معنای نفی کردن توام با بنا نهادن است. تاکید بر یکی بدون در نظر گرفتن دیگری خطاست. این‌جا معنایی تازه‌تر از انتقاد هم مطرح می‌شود که دستاورد کار فکری در زمینه‌ی هرمنوتیک مدرن است. انتقاد فقط در قلمرو خرد جمعی معنا دارد. ناقد از پله‌ی نخست کارش که دیدگاه یا حکم شخص دیگری را به

نقد می‌کشد (و در مورد خاص انتقاد از نظریات گذشته‌ی خود نیز به قول ریکور خود را هم‌چون دیگری در نظر می‌گیرد) گام به گستره‌ی خردورزی و بحث جمعی می‌گذارد. تمامی نقدهای رادیکالی که ریشه‌های پدیده‌های مورد بررسی را کشف می‌کنند و می‌سنجند به هر حال بیان می‌شوند. یعنی به یاری زبان در مدار ارتباط‌های انسانی قرار می‌گیرند. از لوازم منطقی و خردورزی مشترک سود می‌جویند، و به طور معمول هدف قانع کردن دیگران را پیش رو دارند.

۲.۴.۲) نقادی چون گوهر فعالیت روشن‌فکرانه

با توجه به تعریف این رساله از کار روشن‌فکری، سه نکته را استنتاج و برجسته می‌کنم: ۱) کار روشن‌فکری در بنیان خود کرداری گفتمانی و انتقادی است. نمی‌توان در محدوده‌ی گفتمانی خاص نوآوری کرد، اما محدودیت‌های گفتمانی و قاعده‌های پیشین و سنتی را روشن نکرد. ۲) کار روشن‌فکری همواره در نمایش رابطه‌ی موقعیت و کردار گفتمانی با توزیع قدرت یا به صورت انتقاد صریح شکل می‌گیرد، یا زمینه‌ی انتقاد را برای دیگران فراهم می‌آورد. هر دیدگاه تازه‌ای که از چشم‌انداز دانایی (دفاع از دانش، مخالفت با جزم‌ها) در تعادل موجود میان دانایی و قدرت بحثی ایجاد کند تاحدودی نسبت به نهادهایی که این تعادل را استوار می‌دانند و میزان نهایی این تعادل معترض خواهد بود. ۳) بدون کردار و اندیشه‌ی انتقادی رابطه‌ی بین گفتمان‌ها دگرگون نخواهد شد و فضایی برای شکل‌های تازه‌ی گفتمانی که در چارچوب آن‌ها نتایج نوآوری‌ها سنجیده شوند، به وجود نخواهد آمد. این نکته‌ای مرکزی و کلیدی است که **کار روشن‌فکری کرداری نقادانه است**. نکته به این معنا نیست که لبه‌ی تیز این نقادی فقط قدرت سیاسی مستقر یا مناسبات سیاسی را هدف حمله

قرار می‌دهد، این یکی از وظایف ناقد است که با نهادهای مستقر تولید دانایی و نهادهای تضمین‌کننده‌ی تعادل میان دانایی و قدرت مبارزه کند، و منش سیاسی این پیکار آشکار است. نمونه‌های مشهوری از چنین مبارزه‌هایی به یاد می‌آیند (ولتر، زولا، سارتر، فوکو، چامسکی، سعید)، اما این شکل نه یگانه شکل ممکن در کارکرد نقادی است و نه شرط تعریف. آن شرط را باید در قلمرو کردار گفتمانی جست. فعالیت روشن‌فکری ناگزیر سامان موجود گفتمانی را نمی‌پذیرد و در صدد تغییر آن برمی‌آید، و از آن‌جا که قاعده‌ها و مسیر شکل‌گیری اندیشه‌ها را دگرگون می‌کند، سازنده است. این منش گفتمانی البته مناسبات، نهادها، باورها و سنت‌های اجتماعی را هدف خود می‌شناسد.

آلبر کامو با این که نه از کار روشن‌فکری بل از وضعیت روشن‌فکر بحث می‌کرد، تا حدودی متوجه این جنبه‌ی مرکزی نقادی در کار روشن‌فکری شده بود که تعریفی خاص خود از روشن‌فکر ارائه کرد: «روشن‌فکر کسی است که اندیشه‌اش همواره باید مراقب خود این اندیشه باشد». ممکن است که این مراقبت کامل یا همیشگی نباشد. مواضع سیاسی کامو در انقلاب الجزایر به خوبی نشان می‌دهد که خود او هم نتوانسته بود چندان مراقب اندیشه‌اش باشد. متفکر دیگری که زمانی با او دوست و هم‌فکر بود، و بعد مخالف اصلی او شد یعنی سارتر در مساله‌ی الجزایر نشان داد که به بنیان انتقادی کار روشن‌فکری وفادار مانده بود. اما همین سارتر سال‌ها دلبسته‌ی احزاب و سیاست‌های استالینیستی بود و تا جایی پیش رفته بود که در فاصله سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۶ حتی منکر اردوگاه‌های کار اجباری و سرکوب نظام‌مند مخالفان در اتحاد شوروی و کشورهای وابسته به آن در اروپای شرقی شده بود. سرانجام، انقلاب مجارستان چشم‌های او را گشود. آن هم نه به طور کامل، چرا که تا میانه‌ی

دهه‌ی ۱۹۶۰ هنوز مدافع «سوسیالیسم به راستی موجود» بود. با دقت در این موارد مشهور درمی‌یابیم که برچسب روشن‌فکر در حق یک سوژه یا یک آدم تا چه حد شکننده، گیج‌کننده و به راستی بی‌فایده است. مساله به این سادگی حل نمی‌شود که بگوییم فلانی روشن‌فکر است اما اشتباه کرده است. برخی از خطاها خطرناک و نابخشودنی هستند. آیا دفاع از نظامی توتالیتر (سارتر) یا از سیاست استعماری (کامو) بسنده نیست تا این ردای روشن‌فکری که به دلایلی دیگر به دوش آن‌ها انداخته شده بود بازپس گرفته شود؟ این است که می‌پرسم: اصلاً این ردا به چه درد می‌خورد؟ جز این که دامنه‌ی خطاهای آنان را بارها وسیع‌تر می‌کند زیرا به عنوان «روشن‌فکر» راهبر و نماینده‌ی دیگران شناخته شده بودند.

رالف دارندُرف که نمی‌توان او را در شمار متفکران رادیکال محسوب کرد، در بیان ضرورت منش نقادانه‌ی کار روشن‌فکری مقاله‌ای نوشته بود با عنوان «روشن‌فکر و جامعه: نقش اجتماعی «دلقک» در سده‌ی بیستم».[1] او بحث را از این نکته آغاز کرد که بنا به فهم همگان هر جامعه‌ای از دو بخش تشکیل شده است. یکی بخش اقلیت تصمیم‌گیرنده و رهبر (بالایی‌های جامعه») و دیگری بخش مطیع و فرمانبردار (پایینی‌های جامعه»). البته رابطه‌ی میان آنان از نظر تاریخی متنوع است و نمی‌شود گفت که همیشه به یک شکل بوده است. اما می‌توان ثابت کرد که این پایگان همیشه وجود داشته است. از سوی دیگر همواره افرادی هم به عنوان بخشی بیرون این پایگان وجود دارند که هر چند زاده‌ی مناسبات اجتماعی هستند اما خود را نسبت به آن متعهد نمی‌دانند. این بخش کار

---

1. R. Dahrendorf, "The Intellectual and Society: The Social Function of the 'Fool' in the Twentieth Century", in: P. Rieff ed, *On Intellectuals*, New York, 1970, pp.53-57.

خود را انتقاد از موقعیت مسلط اجتماعی گروه‌های حاکم می‌داند، و در این نقادی به طور معمول صریح است و زبانی نیش‌دار و تلخ به کار می‌برد. نقش این بخش در جریان نمایش اجتماعی این است که نقشی به عهده نگیرد، مگر از راه تداوم کلامی مطایبه‌آمیز و کنایه‌هایی زهرآگین و هشداردهنده. دارندُرف این بخش را در جامعه‌های مدرن «روشن‌فکران» خوانده، و کارکرد و نقش آن‌ها را همانند کارکرد دلقک‌های دربارهای سده‌های میانه دانسته است. یعنی کسانی که از نگاه دیگران پیرو رسوم و قوانین خرد متعارف نیستند، و برای خود آزادی رک‌گویی و انتقاد را فراهم آورده‌اند. دلقک‌ها حرف‌هایی را رو درروی حاکمان می‌زدند که هر گاه کس دیگری حتی به شکلی بسیار ملایم‌تر آن‌ها را بر زبان می‌آورد نابود می‌شد. نمونه‌ی عالی روشن‌فکر دلقک شاه لیر است. ناقدی که همواره حقیقت را می‌گفت اما با طنز و کنایه.

نظر دارندُرف تا جایی که به منش نقادانه‌ی کار «روشن‌فکر» تاکید دارد درست است، اما در این که «روشن‌فکر» را به شخصی مصلح و ناصح همانند دانسته (درواقع او را به یک معنا هم‌دم، یار و حقوق‌بگیر حاکمان معرفی کرده) حق ندارد و به راه خطا افتاده است. حکم نادرست او یعنی حکم به نقش اجتماعی تمامی روشن‌فکران در مقام ناصحان مشفقان صریح و تلخ‌اندیش، نتیجه‌ی کوشش او در جهت ارائه‌ی تعریفی جامع و مانع از روشن‌فکر بود. رابطه‌ی «روشن‌فکران» با قدرت‌مندان از طریق مناسبت فرهیختگانی که در کار نوآوری گفتمانی و نظری هستند با کل جامعه و موقعیت فرهنگی (به ویژه آموزشی) و اجتماعی تعیین می‌شود. زیر سئوال بردن ارزش‌های مورد قبول همگان و مفاهیم به اصطلاح قطعی و جاافتاده سبب می‌شود که افراد درگیر کار فرهنگی و آموزشی و رسانه‌ای نه فقط با قدرت سیاسی بل با پایه‌های اصلی سنتی آن یعنی

مردم عادت‌پرست و سنت‌گرا روبرو شود. نقد روشن‌فکرانه منحصر به انتقاد از قدرت سیاسی نمی‌شود، بل هدفی بزرگ‌تر در برابر دارد، و آن هم پیکار با واپس‌ماندگی‌های فرهنگی و اخلاقی مردمان است، این پیکار در صحنه‌ای وسیع‌تر به گونه‌ای بارها موثرتر و تعیین‌کننده‌تر از عرصه‌ی نبرد سیاسی پیش می‌رود. این صحنه ارتباط درونی گفتمان‌ها است، امری که از نظر دارندُرف پنهان مانده بود.

تاکید بر منش نقادانه‌ی کار روشن‌فکری دلیلی تازه در ضرورت مخالفت با طرح «روشن‌فکر در مقام سوژه‌ی دانا و شناسا» نیز پیش می‌کشد. نوآوری در گستره‌ی یک گفتمان، انتقال مفاهیم به قلمرو زندگی فعال اجتماعی، و به گستره‌ی راستینی که موازنه‌های دانایی و قدرت در آن تعیین می‌شوند، و هم‌چنین ایجاد رابطه با دیگر گفتمان‌ها، در بیش‌تر موارد نمی‌تواند فقط کار یک فرد باشد. حتی اگر یک فرد بیان‌گر این نوآوری، یا به عنوان نماد جریانی فکری معرفی شود، این بیان و نمادباوری استوار به زمینه‌ی وسیع کارهای فکری جمعی است. بدون این که بخواهم استعدادها و خلاقیّت‌های فردی و نیز نقش مهم شماری از اندیش‌مندان و دانش‌مندان را در پیشرفت کارهای فرهنگی، علمی و تحقیقی منکر شوم، باز باید بگویم که پیشرفت در این زمینه‌ها در تمامیّت خود صرفاً وابسته به فعالیت هیچ فرد و هیچ نابغه‌ای نیست. استعداد فردی، نبوغ و روحیه‌ی علمی بی‌شک کارآیی دارند اما نمی‌توانند در شرایط فقدان کار فکری در گفتمان‌های گوناگون، یا در شرایط نازل تولید کلی فرهنگ جامعه جای‌گزین آن‌ها شوند.

همواره در نخستین برخورد با کار فکری یک متفکر چنین می‌نماید که این کاری فردی است، چه بسا زاده‌ی دانایی، تخصص، هوشمندی و حتی نبوغ فردی. اما زمانی که به نتایج این کار دقیق شویم و حرکت آن را در

مدار ارتباط‌های انسانی دنبال کنیم، و نیز به زمینه و تاریخ شکل‌گیری آن هم توجه کنیم به خوبی متوجه می‌شویم که این کار فقط لحظه‌ای از یک فراشد طولانی «خردورزی جمعی» بود. متاسفانه منش جمعی کار روشن‌فکری و فرهنگی در بیش‌تر موارد در پس توانایی‌های ذهنی و نظری مولفان و متفکران پنهان می‌ماند. این نتیجه‌ی برداشت‌هایی رمانتیک از موقعیت متفکر، هنرمند و دانش‌مند در جامعه‌ی مدرن است که با افسانه‌هایی بیش‌تر جعلی درباره‌ی کار نابغه‌هایی منزوی و کوشا که در محیطی قدرناشناس و مشکل‌ساز قهرمانانه به کار می‌پرداختند و به رغم همه‌ی دشواری‌ها به نتیجه‌ی کار خود ایمان داشتند، تقویت می‌شود.

کار روشن‌فکری در گستره‌های گفتمانی آموزشی، فلسفی، دینی، علمی و هنری وابسته به سامان موجود دانایی و سطح کارهای فکری و آکادمیک، و امکانات و آزادی تجربه است. هرچه امکان فعالیت‌های بینارشته‌ای بیش‌تر و قوی‌تر شود، و گفت‌وگو و مباحثه‌های آزادانه به شیوه‌های دمکراتیک و خردورزانه آسان‌تر ممکن شوند و رشد کنند، کار روشن‌فکرانه هم ساده‌تر پیش خواهد رفت. هر اندازه که افراد بیش‌تری در هر گستره‌ی خاص کار فکری به پژوهش‌ها و بحث‌ها وارد شوند، دامنه‌ی ارتباط فرهنگی با جوامع دیگر گسترده‌تر شود، روحیه‌ی پذیرش انتقاد و آمادگی ایجاد دگرگونی در مبانی اندیشه‌ها بیش‌تر رشد یابد، هر متفکر و پژوهش‌گر نیز ساده‌تر و کم‌هزینه‌تر فعالیت خواهد کرد. درک این نکته که کار فکری من وابسته به کارهای دیگران است، و هر یک از دیگر فعالیت‌های عرصه‌ی فرهنگ در حکم اجزا یا پیچ و مهره‌های بدنه‌ی فعال تولید فکری و نظری جامعه‌اند، نشانه‌ی پیشرفت سطح فکری جامعه و تثبیت و اقتدار لایه‌های گوناگونی است که به کارهای فکری (و گاه کارهای روشن‌فکری) اشتغال دارند. سیاست فرهنگی باید گسترش

بحث و قبول تفاوت‌ها و مهم‌تر قبول این نکته باشد که تمامی حقیقت نزد هیچ کس نیست. هر گونه تعریف جزمی یا باورهای سخت‌گیرانه و متعصبانه از «فرهنگ»، «روشن‌فکر»، «متفکر» و «دانشمند متخصص» که تداوم بحث را دشوار کند، مردود است. فقط کسانی از قلمرو کار روشن‌فکری کنار می‌روند که خود چنین انتخاب کرده باشند. کسانی که به جای گسترش افق گفتمان‌ها آن‌ها را محدود کنند. کسانی که از پیش اعلام کنند که درگیری در مباحث فکری بی‌حاصل است، یا اطمینان کامل داشته باشند که دانسته‌ها و باورهای خودشان به طور مطلق درست است، و درنتیجه راهی برای بحث با اندیشه‌های مخالف خود باز نگذارند. وگرنه هر کس که به هر شکل در داخل محدوده‌ی گفتمانی خاص کار فکری کند، کار فکری‌اش را پویه‌ای و لحظه‌ای از فعالیتی جمعی بداند، موجب رشد افق گفتمان شود، و این را مدیون کاربرد روش‌های نقادانه باشد، کارش نمایان‌گر سامان دانایی و رابطه‌ی آن با قدرت شود، و نتیجه‌ی آن ایجاد یا تقویت پیوند میان گفتمان‌های مختلف شود، یعنی حلقه‌هایی محکم‌تر برای مبادله‌ی نظر و گفت‌وگو با فعالان فکری گفتمان‌های دیگر بسازد، کاری کرده که می‌تواند «روشن‌فکرانه» خوانده می‌شود. کار او روشن‌فکرانه است حتی جدا از محتوای بحث‌اش، جدا از این که به چه چیزی می‌گوید حقیقت، جدا از معیارهایی که برای کشف حقایق پیشنهاد می‌کند، و جدا از اهدافی که دنبال می‌کند. کار روشن‌فکرانه به روش مربوط می‌شود و نه به محتوای اندیشه‌ها. محتوای فکرها در جریان بحث‌های فرهنگی دمکراتیک قابل دفاع یا رد هستند، و همان‌جا می‌شود هر خطای نظری، هر تعمیم نادرست، و هر بیان ناقص را دگرگون کرد، هر محتوای بحث را درست و کامل کرد، و به هم‌فکری‌ها یا جدایی‌های فکری شکل داد.

نکته‌ی مهم نه اثبات ماهیت یا هویت روشن‌فکری این یا آن فرد، بل کشف و پیش‌برد منش روشن‌فکرانه‌ی کار فکری جمعی است. ایراد می‌گیرند که به این ترتیب هیچ کس روشن‌فکر نخواهد بود. نباشد. لقبی که به آسانی بخشیده و به همان آسانی پس گرفته می‌شود چه ارزشی دارد؟ مهم نیست که ما کسی را روشن‌فکر بخوانیم یا نه. مهم این است که وقتی کاری روشن‌فکرانه در جریان است، آن را درک کنیم، موجب شویم که بهتر و دقیق‌تر شکل گیرد و ساده‌تر به نتایجی عملی برسد. در جریان کردار و کنش اجتماعی است که سنجیده خواهد شد، کامل‌تر خواهد شد و به اصطلاح صیقل خواهد خورد. آن‌جا کارآتر خواهد شد.

پیوست

پیش کشیدن تعریف‌های ذات‌باورانه از «روشن‌فکر» به جای این پرسش که کارِ روشن‌فکری چه نوع کارِ فکری‌ای است، فقط یک بدفهمی یا مشکل نظری نیست، بل در عمل نیز دشواری‌های فراوانی به بار می‌آورد. نمونه‌ای از آن در مباحث فرهنگی و سیاسی ایرانیان در سال‌های اخیر، پافشاری شماری از نویسندگان بود بر این نکته که پدیده‌ی «روشن‌فکر دینی» وجود خارجی ندارد، و طرح چنین مفهومی به معنای بیان یک ناسازه است. اینان این حکم را بر اساس تعریف‌های ذات‌باورانه‌ای پیش کشیده‌اند که از روشن‌فکر ارائه کرده‌اند.

سرچشمه‌ی بحث نظری این سال‌ها در مورد تعریف روشن‌فکر و درک موقعیت اجتماعی و کارکردهای او به زمانه‌ی دورتری بازمی‌گردد، اما گسترش اخیر نمایانگر اهمیت و فعلیّت آن است. در حرکت اصلاح‌طلبانه‌ی سال‌های اخیر شماری از نویسندگان، دانشگاهیان، روزنامه‌نگاران و حقوق‌دانان نقش‌های به نسبت مهمی ایفا کردند. در شرایطی که بسیاری از احزاب سیاسی به آسانی امکان فعالیت علنی و

آزاد را ندارند، نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی یا شکل نگرفته‌اند یا چنان که باید قدرت‌مند نشده‌اند (برای مثال اتحادیه‌های کارگری و صنفی نقش درخوری در زندگی اقتصادی و اجتماعی ندارند، یا مؤسسات و نهادهای فرهنگی مستقل از دولت اندک‌شمار و ضعیف هستند) وظیفه‌ی تبیین و بیان خواست‌ها و حقوق دمکراتیک مردم، و در مواردی حتی طرح راه‌حل‌هایی برای مشکلات فراوان جامعه به عهده‌ی کسانی افتاده که به طور عمده به آفرینش فرهنگی و فعالیت‌های آموزشی مشغول بوده‌اند. طبیعی است که این بار سنگینی بر دوش آن‌ها است، و توانایی چندانی هم در سازمان‌دهی و تداوم مبارزه بر سر خواست‌های خودشان ندارند. به هر حال، نمی‌توان توقع داشت که شماری از اهلِ فرهنگ یا «روشن‌فکر» نقش احزاب سیاسی را ایفاء کنند.

در شرایط کنونی کسانی که خود را روشن‌فکران سکولار یا عرفی می‌نامند امکان گردهم‌آیی، انتشار بی‌مانع نشریه‌ها و کتاب‌ها، و ایجاد مراکز فرهنگی و صنفی ندارند، و جز در مواردی معدود و به طور موقت موفق به انجام چنین کارهایی نشده‌اند. ولی به دلیل دگرگونی در موازنه‌ی نیروها جمعی از روشن‌فکران که خود را به تدریج «روشن‌فکران دینی» نامیده‌اند امکان (البته محدود) فعالیت‌های فرهنگی و روزنامه‌نگاری یافتند. شماری از اینان پیش‌تر در نهادهای حکومتی وظایف و نقش‌هایی داشتند، و بیش‌ترشان به صراحت اعلام می‌کردند که به حکومت دینی و نظام سیاسی مستقر در ایران وفادارند، و در نتیجه به رغم مواضع بیش و کم دمکراتیک و اصلاح‌طلبانه‌شان اعتماد دست‌کم بخشی از حاکمیت را به خود جلب کرده بودند. این روشن‌فکران به انتشار روزنامه‌ها و نشریات روی آوردند، و فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی آن‌ها عامل مهمی در شکل‌گیری اکثریت مجلس ششم بود. برخی از آنان با پی‌گیری برخی از

حقوق دمکراتیک نشان دادند که در خواست‌های دمکراتیک‌شان جدی هستند. در سطح نظری آن‌ها به تدریج از ضرورت اصلاحات دینی هم یاد کردند و مباحثی چون پلورالیسم معرفتی و پلورالیسم دینی را پیش کشیدند، و خواهان رویکردی تازه و نگرش‌هایی امروزی به احکام فقهی و آموزه‌های دینی شدند. امکان استثنایی اما به هرحال محدودی که در اختیار آن‌ها بود (و روشن‌فکران سکولار از آن بی‌بهره بودند) سبب شد که در نوشته‌ها و گفته‌های برخی از ایشان جنبه‌هایی از خودبرتربینی و اطمینان به این که به حقیقت نزدیک‌تر از دیگران هستند جلوه کند، اما منصفانه باید گفت که بیش‌تر آنان تا آن‌جا که ممکن بود از روشن‌فکران سکولار یاری خواستند و با آن‌ها به بحث و گفت‌وگو نشستند، و در روزنامه‌ها و نشریات خود به انتشار عقاید آن‌ها نیز کوشیدند. شیوه‌ی بحث‌شان در بیش‌تر موارد روادارانه، محترمانه و حق‌طلبانه بود.

با توجه به نکته‌های بالا، کوشش برای فهم موقعیت فکری و فرهنگی «روشن‌فکران دینی» و نقش سیاسی‌شان ضرورت دارد. به معنایی کلی‌تر، طبیعی است که در چنین شرایطی توجه «روشن‌فکران» ایرانی به موقعیت، اختیارها و وظایف خودشان جلب شود. یعنی از نظرشان فهم لایه‌بندی‌های درونی و واقعی روشن‌فکری اهمیت یابد، و خودآگاهی تاریخی در مرکز بحث‌های‌شان قرار گیرد. در متن این «به خود اندیشی» است که باید نقش «روشن‌فکران دینی» مورد بررسی و ارزیابی انتقادی قرار گیرد. روشن است که گفت‌وگوی اهل فرهنگ ایرانی (اعم از دینی و سکولار) باید پیش برود. چنین مراوده‌ی فرهنگی‌ای فقط بر پایه‌ی احترام متقابل و قبول حقوق برابر دو طرف ممکن خواهد بود.

به رغم اهمیت فراوان نکته‌ی آخر برخی از روشن‌فکران سکولار، در عمل، مواضعی به اصطلاح «سکتاریستی »اتخاذ کرده‌اند. آنان به جای

دامن زدن به بحث‌های دمکراتیک، پیشاپیش روشن‌فکران دینی را بنا به تعریف‌هایی جزمی غیر روشن‌فکر خوانده، و اعلام کرده‌اند که پدیده‌ای به عنوان روشن‌فکری دینی وجود ندارد، و این اصطلاح بیان‌گر تناقضی درونی است. تعریف‌های ذات‌باورانه‌ی کسانی که منکر «روشن‌فکری دینی» هستند استوار به تعبیری تاریخی از تاریخ روشن‌فکری غرب است. اینان روشن‌فکر را پدیده‌ای متعلق به دنیای مدرن می‌شناسند که کارش روشن‌گرانه، و ترویج دستاوردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مبتنی بر عقلانیّت مدرن است. روشن‌فکر نمی‌تواند با بقایای سنت‌ها و باورهای کهن همراه شود، برعکس، رسالت واقعی او مبارزه با آن‌ها است. به گمان اینان، به طور معمول مبنای اعتقادی و پایه‌ی جهان‌بینی متفکر دینی (کسی که به یاری جهان‌بینی دینی خاصی در فهم مسائل اجتماعی می‌کوشد)، یکی از ادیان سنتی است که در سده‌های میانه پدید آمده‌اند. همان‌طور که یک دانشمند معتقد به مبانی این ادیان در برخورد با مسائل علوم تجربی، طبیعی، فیزیکی نمی‌تواند از مبانی اعتقادی و دینی خود بهره ببرد، و باید به یاری منطق و روش‌های مدرن علمی کاری جدی را در این زمینه به پیش ببرد، در مسائل گوناگون اجتماعی نیز افرادی چون او باید اعتقادهای دینی و مبنای جهان‌بینی اسطوره‌ای و غیرعلمی خود را کنار بگذارند تا قادر به طرح و احتمالاً حل مسائل شوند. آن‌ها نمی‌توانند خردورزی روشن‌فکری را با باورهای دینی سنت‌گرایانه‌ی روزگار پیش از مدرنیته آشتی دهند. وقتی ملاک حقیقت کسی محصول ایمان دینی او باشد دیگر نخواهد توانست در مورد رویارویی بنیادین دنیای مدرن با بقایای سنت دنیای کهن موضع درست بگیرد، زیرا این رویارویی از نظر تاریخی و در سویه‌ی فلسفی و فکری‌اش چیزی نیست جز جای‌گزینی نیروهای استعلایی مذهبی با خرد علمی و انتقادی انسان. مومن ناگزیر است تا

لوازم بحث بخردانه‌ی مدرن را که در مسائل ایمانی وارد نمی‌شود رعایت کند. خلاصه، این دسته از روشن‌فکران سکولار اعلام می‌کنند که وظیفه‌ی روشن‌فکر، «بنا به تعریف»، جست‌وجوی حقیقت و نزدیک شدن به به واقعیت امور از راه خردورزی (یعنی اندیشه‌ی انتقادی و علمی) است، و موظف است که به حقیقت خدمت کند. در نتیجه، روشن‌فکر نمی‌تواند در کار فکری‌اش از مبانی اندیشه‌ی دینی یاری بگیرد، زیرا ایمان دینی در تقابل با خردورزی مدرن قرار دارد و از پیش مسیر جست‌وجوی حقیقت را بی‌معنا می‌کند.

من می‌خواهم تعریفی متفاوت از کار روشن‌فکری ارائه کنم و نشان بدهم که مفهوم «کار روشن‌فکری دینی» متناقض نیست و ما را دچار سردرگمی نمی‌کند، بل در حکم توضیح فعالیت اندیش‌مندانه‌ای در قلمرو گفتمان دینی است که حلقه‌های پیوندش را با دیگر فعالیت‌های روشن‌فکرانه و دیگر گفتمان‌ها ابداع می‌کند، و در نتیجه بر کل زندگی فرهنگی و اجتماعی تاثیر می‌گذارد.

همان‌طور که در پایان جستار ۱.۲.۳ در نقد به تعریف ۲۰ که روشن‌فکر را کسی معرفی می‌کرد که در جست‌وجوی حقیقت امور برمی‌آید نوشتم این تعریفِ ذات‌باورانه نادرست است. منطقاً خود ارائه‌کنندگان این تعریف برای تشخیص این که چه کسی روشن‌فکر است باید معنای حقیقت امور را بدانند. وگرنه بر اساس کدام ملاک میان روشن‌فکر و غیر روشن‌فکر تفاوت قائل می‌شوند؟ و از کجا می‌فهمند که آیا کسی (که هنوز در کار پژوهش است و به نتیجه نرسیده) به دنبال حقیقت امور هست یا نه؟ آیا بهتر نیست هرگاه که طراحان این تعریف حقیقت امور را شناخته‌اند به پژوهش‌گر روشن‌فکر هم خبر بدهند و او را از کار دشوار جست‌وجوی حقیقت خلاص کنند؟ نکته این است که با توجه به معناهای

متفاوت و متعارض حقیقت در فلسفه هنوز معلوم نیست که آن ارائه‌کنندگان تعریف به چه چیزی می‌گویند حقیقت، و آیا خودشان در این مورد با هم توافق دارند یا نه. فایده‌ی این تعریف، به ظاهر، فقط این است که آن‌ها خود را روشن‌فکر بدانند و دیگران را به دلیل تفاوت فکری‌شان از معبد روشن‌فکری اخراج کنند. بگذریم که سرانجام معلوم نمی‌شود چه کسی آن‌ها را دربان معبد مقدس روشن‌فکری کرده است.

منکرانِ وجود روشن‌فکران دینی این نکته را در نظر نگرفته‌اند که باور دینی به شکلی منطقی نمی‌تواند به معنای پاسخ نهایی به تمامی پرسش‌های پیش‌روی مؤمنی باشد که کار فکری را پی می‌گیرد، بل فقط دایره‌ای از امکانات را می‌گشاید که باید آزموده شوند. یک متفکر مؤمن می‌تواند به جست‌وجوی واقعیت‌هایی تازه و مسائلی برآید که در سطوح زندگی هرروزه یا تجربه‌های علمی و مباحث نظری مطرح می‌شوند و در کشف آن‌ها (یا فرض وجودشان) ایمان دینی او به هیچ‌وجه یگانه ابزار یا ملاک نخواهد بود. برای مثال او می‌تواند درباره‌ی درستی قوانین فیزیکی مستقل از اعتقادش به خالق طبیعت بحث کند، یا می‌تواند به شیوه‌ای ارسطویی میان واقعیت جهان خارجی و گزاره‌ها رابطه‌ای ایجاد کند و بر اساس هم‌خوانی یا عدم انطباق، حکم به حقیقی بودن یا نبودن گزاره‌ها بدهد. یعنی درباره‌ی امور حقیقی داوری کند و روش کارش هنوز ارتباطی نداشته باشد به آن‌چه مبنای نخستین حقیقت شناخته است. متفکری دینی می‌تواند درباره‌ی نظام‌های حکومتی خوب یا بد بحث کند، و پایه‌ی استدلال او بر ارزیابی منش عقلانی این حکومت‌ها، یا حقوق طبیعی انسان‌ها، یا مفهوم عدالت باشد. اما دقت کنیم که ضرورت ندارد او حتماً بر اساس درک سکولارهایی چون مارکس یا راولز به عدالت بیندیشد، بل می‌تواند بر اساس باور دینی‌اش طرحی دیگر از عدالت را پیش کشد. در

این صورت کار او دخالت در بحثی عقلانی و دمکراتیک است و پیش کشیدن مفهومی تازه که باید مورد بحث انتقادی قرار گیرد. درست هم‌چون نظریات مارکس و راولز درباره‌ی عدالت که باید سنجیده و آزموده شوند. در بسیاری از موارد یک متفکر دینی به منطق صوری و استدلالی متوسل می‌شود، یا نظریه‌های مبتنی بر تجربه‌های ناشی از ادراک حسی را به یاری می‌طلبد، یا بر دستاوردهای علوم تجربی و اجتماعی تکیه می‌کند. اما در موارد فراوانی هم او از باورهای پیشینی خود در مورد سرچشمه‌ی حقیقت سود خواهد جست، و امکان منطقی دارد که این کار هیچ لطمه‌ای به بحث عقلانی و شیوه‌ی تجربی یا استدلالی کارش وارد نیاورد. همان‌طور که یک متفکر سکولار می‌تواند در مورد امور حقیقی به یاری دانایی و باورهای علمی و فلسفی پیشینی خود (مبانی متافیزیکی علم مدرن) حکم بدهد.

به همان شکل که اطمینان یک خردباور به بنیاد خردباوری مدرن در خود خطرناک یا بنیادگرایانه نیست، و تنها جایی که او بر پایه‌ی این اعتقاد مسیر بحث انتقادی درباره‌ی خرد و خردباوری را مسدود کند، ما او را جزم‌گرا خواهیم خواند، یک مومن به خداوند نیز بر اساس ایمان خود بنیادگرا نیست، اما جایی که مانع از بحث شکاکان یا آتئیست‌ها شود بنیادگرا خواهد بود. باور به اصول در خود جزم‌گرایی نیست. جزمیّت انکار توان دگرگونی یا ابطال اصول است. آن کس که با فرض امکان دگرگونی مبانی اعتقادی‌اش وارد بحث می‌شود راه را بر تبدیل کار فکری‌اش به کار روشن‌فکرانه مسدود نکرده است، خواه مومن به اصول دینی باشد یا مومن به مبانی و آموزه‌هایی فلسفی یا علمی، از جمله مبانی بنیادین متافیزیکی آن.

از سوی دیگر، حکم به این که روشن‌فکر باید اعتقاد دینی‌اش را کنار

بگذارد تا بتواند کار روشن‌فکرانه کند نادرست است. مبنای پیش‌فهم‌ها و جهان‌بینی‌ها ابزاری نیست که به سادگی کنار گذاشته شود. چیزی جدا از کل دانسته‌ها نیست که به خاطر پیروی از اصول علمی و خردباورانه بتوان از آن عدول کرد. این مبنا شبکه‌ی در هم‌تنیده‌ی باورها و دانسته‌ها است. این شبکه در ذهن خردباوران نیز کار می‌کند به این دلیل ساده که خود آن‌ها اعلام می‌کنند که هنوز حقیقت نهایی را نشناخته‌اند. مضحک خواهد بود که ما کارهای فکری فیلسوفی چون پل ریکور را به دلیل ایمان دینی‌اش روشن‌فکرانه ندانیم، یا کتاب فلسفی‌اش ***خویشتن هم‌چون دیگری*** را روشن‌فکرانه بخوانیم و کتاب دیگرش ***اندیشیدن به کتاب مقدس*** را غیر روشن‌فکرانه ارزیابی کنیم. تا همین حد مضحک است که کسی بگوید در کتاب دوم ریکور باورهای دینی خود را کنار گذاشته، و وارد «بحث‌هایی روشن‌فکرانه» شد. ریکور با پیش‌دانسته‌های‌اش (از جمله باورهای دینی‌اش) وارد بحث فلسفی می‌شد. او در عین‌حال که موازین دمکراتیک و نسبی‌نگری معرفتی را رعایت می‌کرد و روش‌شناسی علم مدرن را می‌شناخت و برای آن احترام قائل بود، دلیلی نمی‌دید تا از آن‌چه خود حقیقت تجربه‌ی دینی می‌دانست فاصله بگیرد. خود او در کتاب ***نقادی و ایمان*** کارهای‌اش را در دو زمینه‌ی فلسفه و یزدان‌شناسی به راه رفتن انسان با دو پا مقایسه کرد، و افزود: «راهی دیگر هم در بیان دوگانگی ایمان و نقادی وجود دارد. فلسفه به سادگی امری نقادانه نیست، بل به نظم ایمانی هم تعلق دارد، و ایمان دینی نیز ساحتی درونی و انتقادی دارد».[1] ریکور در یکی از مهم‌ترین گفت‌وگوهای‌اش (با فرانسوا اوالد در سال ۲۰۰۰) به صراحت اعلام کرد: «حرف من این است که هر چند امروز

---

1. P. Ricoeur, *La critique et la covention, Entretien avec F. Azouvi et M. de Launy*, Paris, 1995, p.211.

دین‌ها به اقلیت مردم متعلق‌اند اما می‌توانند هم‌چنان در بازنمادسازی سیاست نقش داشته باشند».[1] هنگامی که این عبارت‌های ریکور را می‌خوانیم به حق نسبت به درستی این خبر که ریکور در کار روشن‌فکرانه‌اش باورهای دینی خود را کنار می‌گذاشت شک می‌کنیم.

اصل بنیادین هرمنوتیکی را به یاد آوریم که هیچ شناختی بدون پیش‌شناخت (آن‌چه که هایدگر «پیش‌دانسته‌ها» و گادامر «پیش‌داوری‌ها» نامیده‌اند) حاصل نمی‌شود. ممکن نیست که کسی بنیاد دانایی، باورها و نظام ارزشی خود را کنار بگذارد و به بررسی و پژوهشی به طور مطلق عینی بپردازد. فلسفه‌ی علم در دهه‌های اخیر به شکرانه‌ی کارهای فکری درخشانی این نکته را روشن کرده، و از پوزیتیویسم خشک‌اندیش و جزمی گذشته فاصله گرفته است. فقط بر پایه‌ی آن نگرش پوزیتیویستی می‌توان از کسی خواست که باورها و دانسته‌های پیشین و جهان‌بینی‌اش را پشت در آزمایش‌گاه جا بگذارد، و با ذهن مدرن و علمی وارد محیط پژوهش علمی شود. کسی که خود به علم مدرن (و در واقع به مبانی متافیزیکی علم مدرن) «اعتقاد دارد»، کارآیی تام‌گرایانه‌ی خرد انسان و توانایی آن را در کشف حقایق می‌پذیرد، به سوژه‌ی استعلایی یا نیروی استعلایی عقل باور دارد، و به قول نیچه ایمان به روش‌های علمی را جای‌گزین ایمان به خدا یا نیروهای متافیزیکی کرده، نمی‌تواند به خود حق بدهد که کار فکری کسی دیگر را که به اموری دیگر اعتقاد دارد، شایسته‌ی عنوان روشن‌فکری نداند. روشن است که می‌توان در مورد مبانی باورهای دیگری بحث انتقادی داشت و حتی به آکسیوم‌های مورد قبول او ایراد گرفت. البته شرط عقل این خواهد بود که بپذیریم امکان

1. F. Ewald, " P. Ricoeur : un parcours philosophique", entretien avec Paul Ricoeur, in: *Magazine littéraire*, 390, Septembre 2000.

دارد درنتیجه‌ی بحث خود ما قانع شویم و ناچار اصول اعتقادی قدیم‌مان را عوض کنیم. به هرحال، بخردانه نیست که کسی را متهم کنیم که چون ملاکی برای کشف حقیقت در اختیار دارد نمی‌تواند به طور روشن‌فکرانه کار کند. این اخلاقی نیست که کسی که خودش ملاکی برای کشف حقیقت اختیار کرده (روش‌های خردباورانه‌ی علم مدرن) دیگری را به جرم پیروی نکردن از این ملاک و قبول ملاکی دیگر قابل بحث روشن‌فکرانه نداند.

این فرض که ایمان دینی راه را بر خردورزی منطقی و انتقادی می‌بندد درکی ساده‌گرایانه از ایمان دینی است، درکی در حد فهم ماتریالیست‌های طبیعت‌گرای جزم‌اندیش سده‌ی هجدهم. ارائه‌کنندگان تعریفی از این دست که «روشن‌فکر در پی حقیقت برمی‌آید» مدام این نکته را هم یادآور می‌شوند که جز کسانی که به این تعریف اعتقاد دارند بقیه‌ی مردم «بحث‌هایی ایدئولوژیک» مطرح می‌کنند. اینان به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر هر گونه راهنمای ایدئولوژیک را در هر بحث مردود می‌دانند و هشدار می‌دهند که افرادی که به گونه‌ای ایدئولوژیک می‌اندیشند و بنا به آن پژوهش می‌کنند روشن‌فکر نیستند. هدف مخالفت اینان فقط ایدئولوژی‌های مذهبی نیست بل متفکران چپ، یا دیگر متفکرانی را که به غلط یا درست راهنماهایی فکری یافته‌اند به این اعتبار رد می‌کنند. مدام از متفکران نسل‌های پیش‌تر یاد می‌کنند که به زعم آن‌ها به خاطر تنگ‌نظری‌های ایدئولوژیک نتوانسته بودند حقایق را چنان بفهمند که اینان درک می‌کنند. اما پرسیدنی است که چرا اینان کار خودشان را ایدئولوژیک نمی‌دانند؟ مبانی بحث‌شان درکی لیبرالی یا نولیبرالی از جامعه، حقوق، دمکراسی، سیاست و البته اندیشه‌ی انتقادی است، یعنی کار خودشان هم به معنای دقیق واژه استوار است هم به پیش‌فهم‌ها و هم

به ایدئولوژی. چنین نیست که اینان دارنده‌ی سلاح بُرّنده‌ی حقیقت علمی باشند و بقیه حاملان سلاح زنگ‌زده‌ی ایدئولوژی. من به تجربه متوجه شده‌ام که توانایی کسانی که خود را روشن‌فکر دینی می‌خوانند در مباحث گوناگون علمی و اجتماعی و درکاربرد روش‌های منطق گفت‌وگو و با توجه به رواداری علمی و توان دگرگونی مبانی فکری، هیچ کم از روشن‌فکران لاییک نیست. به هرحال بارها بیش از توانایی روشن‌فکرانی است که در کار اخراج دیگران از محدوده‌ی تنگ حاکمیت خود هستند.

به گمان من حکم به اخراج «روشن‌فکر دینی» از دایره‌ی فعالیت روشن‌فکری براساس تعریف ذات‌باورانه‌ی روشن‌فکر یعنی جست‌وجوگر حقیقت نمونه‌ای از دشواری نظری جدی‌ای است که زمانی پیش می‌آید که ما تعریف از روشن‌فکر را به جای تدقیق مفهوم کارِ **روشن‌فکری** پیش می‌کشیم. مساله‌ی من این نیست که چه کسی روشن‌فکر است، یا چه کسی حق دارد خود را چنین بخواند. مسأله‌ی من این است که چه نوع کار فکری‌ای در قلمرو گفتمانی خاص (از جمله گفتمان دینی) تبدیل به کار روشن‌فکری می‌شود. به نظر من هر کسی که در گستره‌ی گفتمان دینی فعالیت فکری کند و بتواند افق گفتمان دینی را گسترش دهد، نسبت آن را با زندگی اجتماعی و با دیگر گفتمان‌ها روشن کند و در این مورد آخر توانایی ایجاد حلقه‌های رابط را با گفتمان‌های تازه داشته باشد، یعنی گفتمان دینی را به گفتمان‌های دیگر (چون گفتمان‌های علمی، سیاسی، حقوقی و غیره) مرتبط کند کاری روشن‌فکرانه انجام داده است.

برگزیده‌ی منابع

Ansart, P., *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, 1977.

Arendt, H., *Men in Dark Times*, London, 1971.

Avineri, S., "Marx and intellectuals", *Journal of the History of Ideas*, 28, 1957, pp.269-278.

Beloff, M., *The Intellectuals in Politics and Other Essays*, London, 1970.

Benda, J., *La trahison des clercs*, Paris, 1977.

Berlin, I., *Russian Thinkers*, London, 1982.

Bloom, A., *The Closing of the American Mind, How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Minds of Today's Students*, New York, 1987.

Bottomore, T. B., *Elites and Society*, London, 1964.

Bourdieu, P., *Les régles de l'art. Genése et structure du champ littéraire*, Paris, 1992.

Bruner, J. *Toward a Theory of Instruction*, New York, 1968.

Brym, R. J., *Iintellectuals and Politics*, London, 1980.

Cagnon, A. G., *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, New York, 1987.

Charle, C., *Naissance des "intellectuels" 1880-1900*, Paris, 1990.

Chomsky, N., *American Power and the New Mandarins*, New York, 1969.

Coser, L. A., *Men of Ideas: A Sociologist's View*, New York, 1965.

Davies, T., *Humanism*, London, 1997.

Debray, R., *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, 1979.

Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, London, 1991.

Edgar, A. and Sedgwick, P. eds, *Cultural Theory, The Key Concepts*, London, 2003.

Fairclough, N., *Discourse and Social Change*, London, 1992.

Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969.

Foucault, M., *Dits et écrits*, 4 vols., Paris, 1994.

Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, 1971.

Gouldner, A., *The Future of intellectual and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures*, New York, 1979.

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, A cura di V. Gerratana, Torino, 1975.

Gramsci, A., *Selections from Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell Smith, London, 1978.

Hall, S. and B. Gieben, B. eds, *Formations of Modernity*, The Open Univrtsity, Cambridge, 1995.

Hamilton, P., *Historicism*, Second Edition, London, 2002.

Hawkes, D., *Ideology*, London, 1996.

Hofstadter, R., *Anti-intellectualism in American Life*, New York, 1963.

Huszar, E. B. ed, *The Intellectuals: A Controversial Portrait*, Glencoe, Illinois, 1960.

Jacoby, R., *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York, 1987.

Joll, J., *Three Intellectuals in Politics*, London, 1969.

Kemp, S. and Squires, J., *Feminisms*, Oxford University Press, 1997.

Konrad G. and I. Szelényi, I., *The Intellectuals on the Road to Class Power*, trans. A. Arato and E. Allen, Brighton, 1979.

Kuper, A. and Kuper, J. eds, *The Social Science Encyclopedia*, Second Edition, London, 1999.

Laclau, E. and Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, London, 1985.

Ladd, E. C. and Lipset, S. M., *The Divided Academy: Professors and Politics*, New York, 1975.

Lasch, C., *The New Radicalism in America: The Intellectual as a Social Type*, New York, 1966.

Lemert, C. C, ed, *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, Newbury Park, Calif, 1991.

Lipset, S. M., "American Intellectuals: Their Politics and Status", *Political Man*, New York, 1963, pp.332-372.

Macdonnell, D., *Theories of Discourse*, Oxford, 1986.

Maclean, I., Montefiore, A., Winch, P. eds, *The Political Responsibility of Intellectuals*, Cambridge University Press, 1990.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, 1976.

Marx, K. and Engels, F., *Selected Works*, Moscow, 1976.

Mills, C. Wright, *Power, Politics and People*, ed. I. L. Horowits, New York, 1963.

Mills, C. Wright, *White Collar: The American Middle Classes*, New York, 1951.

Mills, S., *Discourse*, London, 1997.

Mills, S., *Discourse of Difference*, London, 1991.

Morin, E., "Intellectuels: critique du mythe et mythe de la critique", *Arguments*, vol.IV, no. 20, october 1960.

Mullhern, D., *Culture/ Metaculture*, London, 2000.

O'Brien C., ed, *Power and Consciousness*, University of London Press, 1969.

Outwaite, W, and Bottomore, T. B. eds, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, 1998.

Pinto, L., "La vocation de l'universel. La formation de la représentation de

l'intellectuel vers 1900" in: *Actes de la recherche en sciences socials*, 55, novembre 1984.

Pipes, R. ed, *The Russian Intelligentsia*, New York, 1961.

Said, E. W., *Representations of Intellectuals: The 1993 Reith Lectures*, New York, 1994.

Sartre, J.-P., *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, 1972.

Shils, E., *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, Chicago University Press, 1972.

Sohn-Rethel, A., *Intellectual and Manual Labour*, London, 1978.

West, C. and Hooks, H., *Breaking Bread, Insurgent Black Intellectuals*, New York, 1991.

Williams, R., *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 2nd edn., Glasgow, 1983.

Znaniecki, F., *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1940.

نمایه‌ی نام‌ها

The Work of Intellectualism

Bābak Ahmadi

first published 2006
2nd printing 2006



Tehran P.O.Box 14155-5541
E-mail:info@nashr-e-markaz.com

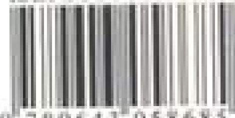
Printed in Iran

اهمیت مبحث روشنفکری در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و گفتمان سیاسی انکارناشدنی است. این بحث در ادبیات اجتماعی و سیاسی ایرانیان نیز پیشینه‌ای به نسبت طولانی دارد. اما چه در قلمرو زبان فارسی چه در کل ادبیاتی که به روشنفکری اختصاص داشته همواره تأکید بر تعریف‌های ذات‌باورانه و عینی‌گرایانه بوده است. هدف این کتاب نشان دادن نابسندگی آن تعریف‌ها و تأکید بر اهمیت مفهوم «کار روشنفکری» است. این مفهوم از طریق تحلیل گفتمان مطرح می‌شود و راه‌گشای بحثی کاملاً جدید است.

از بابک احمدی با نشر مرکز

سارتر که می‌نوشت
حقیقت و زیبایی
معمای مدرنیته
آفرینش و آزادی
کتاب تردید
ساختار و تأویل متن
هایدگر و پرسش بنیادین
هایدگر و تاریخ هستی

ISBN: 964-305-868-9



۲۳۰۰ تومان

